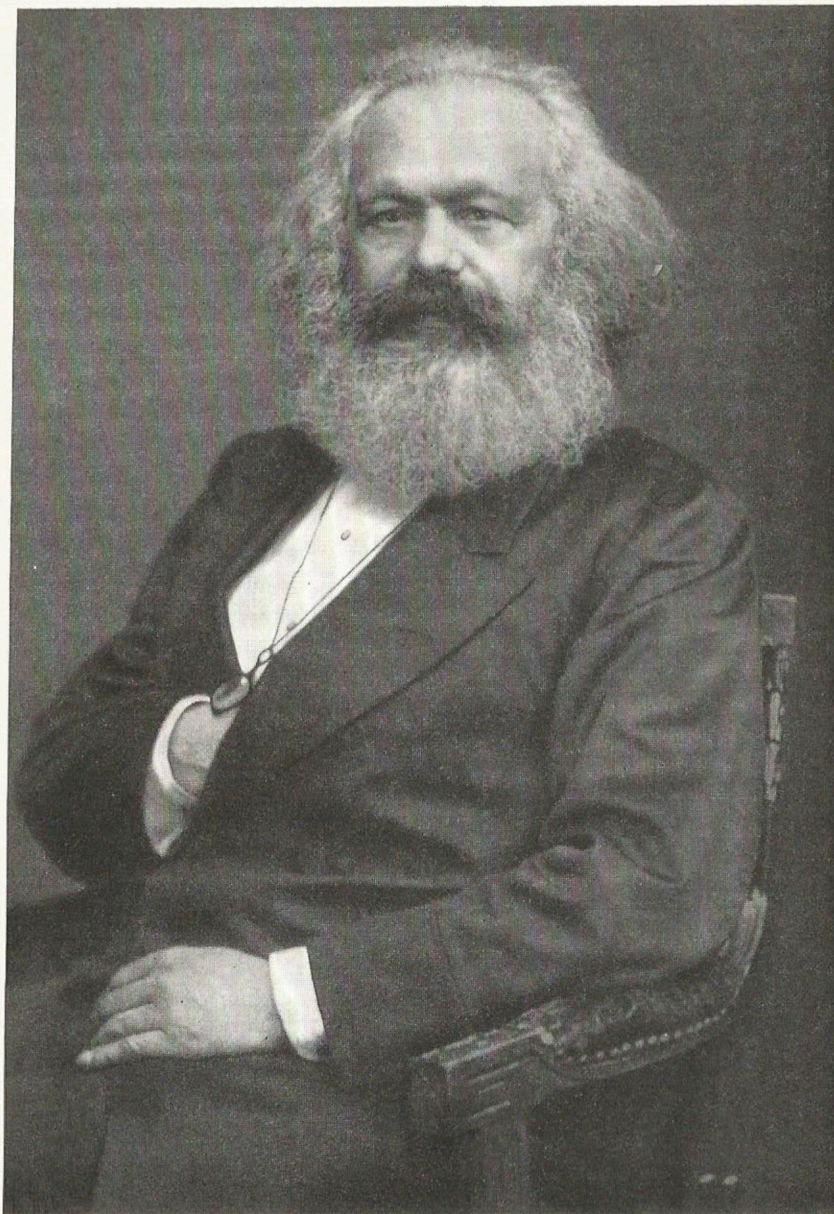
MARXIN ESTEETTISET KATSOMUKSET

Mihail LIFŠITS

M. LIFŠITS MARXIN ESTEETTISET KATSOMUKSET

17.5



MIHAIL LIFŠITS

MARXIN ESTEETTISET KATSOMUKSET



MOSKOVA 1976
KUSTANNUSLIIKE EDISTYS

Михаил Лифшиц
«ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МАРКСА»

На финском языке

Suomentanut Eva Lehto

PAINETTU NEUVOSTOLIITOSSA

Л $\frac{10507-99}{014(01)-77}$ 357—76

MARX JA ENGELS TAITEESTA

(ESIPUHEEN ASEMESTA)

I

Yli sata vuotta sitten Marx ja Engels kirjoittivat »Kommunistisen puolueen manifestissa»: »Syytökset, joita esitetään kommunismia vastaan uskonnollisilta, filosofisilta ja yleensä ideologisilta näkökannoilta, eivät ansaitse perinpohjaisempaa käsittelyä» (4, 480).*

Sen jälkeen on virrannut paljon vettä. Kultainen vasikka ei voi enää katsoa halveksivasti kommunismiin valtaistuimensa korkeuksista. Kommunismia edustavat tänään väkirikkaat, teollisesti kehittyneet, lujat puolustusvoimat omaavat maat. Niillä on omat huolensa, ristiriitansa, mutta on turha kiistää uuden yhteiskuntajärjestelmän voima, eikä se ole edes edullista kapitalististen maiden omistaville luokille. Sitä tärkeämmäksi porvarilliselle maailmalle tulee nyt kommunismin kritiikki »ideologisista näkökulmista». Kiistämättä sosialististen valtioiden saavuttamia suuria aineellisia menestyksiä porvarilliset ideologit pyrkivät herättämään pettymystä kommunismin aatteisiin, he esittävät ne hirveänä uhkana henkiselle kulttuurille ja persoonallisuuden moraaliselle tasolle.

Tässä ovat tietenkin suureksi avuksi kaikenkarvaiset marxismista esitetyt irvikuvat, jotka ovat osittain väistämät-

* Lainaukset Marxin ja Engelsin teoksista on tehty koottujen teosten saksankielisestä painoksesta *Marx—Engels*, Werke, Dietz Verlag, Berlin. Sulkuihin on merkitty osa ja sivunumero. Viite »EB» merkitsee Ergänzungsband, Dietz Verlag, Berlin, 1967, 1968. *Toim.*

tömiä kun on kyseessä näin laaja nousu maailmanhistoriallisesta näkökulmasta asiaa tarkastellen. Silti ne ovat yhtä vaarallisia kommunismin aatteiden moraaliselle arvovallalle kuin mitkä tahansa epäonnistumiset ja tappiot.

Kansan luuloteltujen ystävien uurastuksen ja sen todellisten vihamiesten kavalien kuvittelujen välillä on olemassa merkillinen yhteys. Kuten jo Lenin huomautti, nämä kuvitelmat tulevat odottamatta käytännössä merkittäviksi, karikatyyri löytää reaalisen esikuvansa. Lenin kirjoitti eräässä artikkelissa v. 1911 seuraavaa: »Voidaan sanoa, että vallankumouksellisen sosiaalidemokratian vastustajat ovat ikimuistoisista ajoista käyttäneet keinonaan sosiaalidemokratian katsomusten vääreníämistä järjettömyyksiksi ja marxilaisuuden maalaamista irvikuvaksi, voidakseen mukavammin väitellä. Niinpä viime vuosisadan 90-luvun jälkipuoliskolla, kun sosiaalidemokratia oli muodostumassa Venäjällä joukkoliikkeeksi, narodnikit maalasivat marxilaisuudesta irvikuvan kuvaten sen 'lakkoiluksi'. Ja historia teki ivaa siten, että ilmestyi irvikuvamarxilaisia — 'ekonomistien' hahmossa. Sosiaalidemokratian mainetta ja hyvää nimeä ei voitu pelastaa muutoin kuin käymällä armotonta taistelua 'ekonomismia' vastaan. Esimerkiksi vuoden 1905 vallankumouksen jälkeen, kun bolševismi oli aikakauden erikoisoloihin sovellettuna vallankumouksellisena marxilaisuutena saanut suurvoiton työväenliikkeessä, voiton, jonka tunnustavat nykyään bolševismin vihollisetkin, vastustajat maalasivat bolševismista irvikuvan kuvaten sen 'boikotismiksi', 'bojevismiksi', ('taisteluryhmäläisyydeksi') jne. Ja historia teki jälleen ivaa siten, että ilmestyi irvikuvabolševikkeja — 'vperjodilaisten' hahmossa.»[1]

Tällainen marxismin irvikuvien *muovailu,* kuten nyt sanotaan, reaalisessa todellisuudessa on mielenkiintoinen kysymys sekä filosofian historian että tietoteorian kannalta. Mutta tällaisesta muovailusta välittömästi kärsivät henkilöt eivät useinkaan kykene filosofoimaan, eikä aina voi vaatia, että he erottaisivat tarkasti marxismin sen irvikuvista. Pikemmin voidaan vaatia, että aktivistit, jotka lukeutuvat vallankumouksellisen marxismin perillisiin, ajattelisivat enemmän oppinsa »mainetta ja hyvää nimeä». Muutoin he eivät voi välttää sen herkeämättä vaikuttavan voiman vaikutusta, jota

Lenin Marxin ja Engelsin mukaisesti nimitti historian ironiaksi.

Työväenliikkeen menneisyys osoittaa havainnollisesti, miten tärkeä on periaatteellinen ero vääristellyn, dogmaattisen marxismin ja aidon, ts. luovan marxismin välillä. Tämä ero tuli esiin jo melko aikaisin, kuten osoittavat Marxin ironiset sanat, jotka hän kohdisti nimellisiin seuraajiinsa Ranskassa 1870-luvun lopussa: »On selvää, että minä itse en ole marxilainen» (35, 388).

Käyttäessämme laajalle levinnyttä käsitettä »luova marxismi», emme tietenkään voi suhtautua myötätuntoisesti lapselliseen ja toisinaan suorastaan hämärään, taantumukselliseen pyrkimykseen uudistaa tätä maailmankatsomusta lainaamalla yhtä ja toista muodissa olevasta porvarillisesta filosofiasta. Tämäntapainen menettely on siinä määrin vanhentunutta, ettei aina voi uskoa aikeiden vakavuuteen. Jos joku nykyajan kynäilijä, joka tuntee marxilaista kirjallisuutta ja on jopa oppinut ulkoa kaikki tarpeelliset sitaatit, kuten hänen tekeleistään näkyy, alkaa yhtäkkiä »luoda» vuosien 1908—1912 mallin mukaisen venäläisen jumalanetsinnän ja -rakentamisen hengessä, se vaikuttaa enemmän sopeutumiselta väärin ymmärrettyyn tilanteeseen kuin todelliselta luomiselta, virheelliseltäkään.

Muuten, niin kutsuttu meidän aikamme dogmatismikaan kaikessa puisevassa oikeaoppisuudessaan ei paljoakaan piittaa uskollisuudesta marxilaiselle maailmankatsomukselle sen todellisessa muodossa. Tässäkin esiintyy runsaasti lainauksia kaikenlaisista vieraista lähteistä, valheellinen »uutuuden tuntu» on jo kauan oikeuttanut mitä vääristyneimmät valemarxismin kaavat. Olisi esimerkiksi naurettavaa suhtautua vakavasti, kuin jonkin teorian ilmaisuihin, demagogisiin ilveisiin kulttuuria ja sivistystä vastaan, taistelua Stendhalia, Tolstoita ja Lu Hsünia vastaan kiinalaisen »kulttuurivallankumouksen» hengessä. Mikäli tällaiseen tasanjakonihilismiin sen käytännöllisen tarkoituksen lisäksi sisältyy jonkinlainen teoria, sillä ei tietenkään ole mitään tekemistä Marxin suuren ja selkeän opin kanssa.

Ensimmäinen tätä oppia myrkyttänyt irvikaavojen aalto oli viime vuosisadan lopussa kynäilijöiden ja oppineiden

hyökkäys, jotka liittyivät työväenpuolueisiin niiden suurena nousukautena. Jotkin Engelsin kirjeet — Joseph Blochille, Conrad Schmidtille, Franz Mehringille ja muille henkilöille — valaisevat huolestuneisuudella tätä teemaa. Esimerkkinä vulgaarista vallankumousteorian käsittelystä voidaan mainita Paul Ernstin kirjallinen toiminta; myöhemmin hän siirtyi taantumuksen puolelle. Hänen artikkelinsa naiskysymyksestä Pohjois-Euroopassa (Ibsenin näytelmien yhteydessä) eivät lainkaan miellyttäneet Engelsiä. »Mitä tulee Teidän yritykseenne käsitellä kysymystä materialistisesti», Engels kirjoitti hänelle 5. heinäkuuta 1890, »niin minun on lähinnä sanottava, että materialistinen menetelmä muuttuu vastakohdakseen, kun sitä ei käytetä johtolankana historiallisessa tutkimuksessa vaan valmiina kaavana, jonka mukaiseksi historialliset tosiasiat järjestetään» (37, 411).

Vallankumouksellinen teoria on kaavamaisen dogmaattisesti käsitettynä abstraktisten johtopäätösten summa; tämä tulkinta heijastuu myös teorian sisältöön helpottaen porvarillisten aatteiden ilmaantumista avoimen luopuruuden muodossa. Itse sana »revisionismi» ei ollut vielä syntynyt, kun Marx ja Engels joutuivat vastustamaan yrityksiä tukahduttaa puolueen proletaarinen luonne »näivettyneellä, typerällä ja esteettisellä filantropialla». Kyseessä oli oikeisto-oppositio sosialisteja vastaan kohdistetun lain ollessa voimassa. Yhtä tyypillinen episodi oli »kynäilijäkapina», äärivasemmistolainen suuntaus, johon Paul Ernst osallistui 90-luvulla.

Engelsin kirjeenvaihdossa tulee esiin samanlaisen kynäilijän hahmo: sivistynyt tai pikemminkin puolisivistynyt »luokka-asemansa menettänyt nuori porvari», joka pyrkii mukaan proletariaatin liikkeeseen vallatakseen siinä edullisen aseman; hän on haalinut kokoon sosiaalidemokraattisia aatteita muuttaakseen ne tyhjiksi fraaseiksi, puiseviksi kaavoiksi, jotka hän sitten tunnustaa kestämättömiksi, luovaa yksilöllisyyttä ahdistaviksi ja täydentää niitä porvarillisella hölynpölyllä, jonka hän on omaksunut aito porvarillisista lähteistä. Näiden henkilöiden voimattomuutta voi verrata vain heidän julkeuteensa, kirjoitti Engels Lafarguelle 27. elokuuta 1890 (37, 450).

Miten paljon vastaavanlaisia avuttomia, mutta raivokkaita yrityksiä puhua maailmanlaajuisen proletariaatin tai muiden yhtä korkeiden instanssien nimissä esiintyykään kirjallisuudessamme Lokakuun vallankumouksen jälkeen! Sehän onkin itsestään selvää, koskapa vallankumoukseen mukautumisen edut tulevat selvemmiksi kuin mikään aksiooma. Mutta kysymyksessä eivät ole pelkästään oman edun tavoittelemisen uudet muodot. Yksinkertaisen mukautumisen tilalla oleva vimmastuneen porvarin typerä fanaattisuus ei ole lainkaan parempi. Engelsin mainitsemalla »julkeudella» on sosiaalinen vastineensa pikkuporvarin röyhkeässä tarmokkuudessa hänen raivatessaan tietä itselleen muiden kustannuksella. Typeryydestä tulee hänen aseensa tässä taistelussa tai se muuttuu tietoiseksi matkimiseksi, suojaväriksi, joka koostuu äänekkäistä fraaseista, demagogiasta ja karkeasta kansan herkkäuskoisuuden pohjalle laskelmoidusta imartelusta. Näin syntyykin jo ketju, jossa toinen loinen tukee toista. Ei pidä kiistää »puisevien kaavojen» erityistä roolia tässä ketjureaktiossa, ne toimivat vapaamuurarin merkkinä, jonka avulla omat tunnetaan. Näin kävi esimerkiksi laajalle levinneessä vulgaarisosiologiassa 1920- ja osittain 1930-luvulla.

Käsiteltäessä historiallista ilmiötä, jota me liiankin lievästi nimitämme »vulgarisoimiseksi» (ikävä kyllä, parempaa termiä ei ole keksitty), tulee ennen muuta muistaa, että Marx ja Engels suhtautuivat armottomasti kaikenlaiseen marxilaisen kirjallisuuden aatteellisen tason alentamiseen. He torjuivat päättäväisesti marxismin tilapäisten myötäilijöiden hoipertelut eivätkä herjenneet kritisoimasta ankarasti parhaita ystäviäänkään, esimerkiksi sellaisia saksalaisen proletariaatin taistelijoita kuin Wilhelm Liebknecht, kun he havaitsivat näiden suhtautuvan vähimmässäkään määrin dogmaattisesti elävän todellisuuden ilmiöihin. Esimerkkinä voidaan mainita Engelsin käymä polemiikki Liebknechtin kanssa siitä, että saksalaisessa sosiaalidemokraattisessa sanomalehdessä »Volksstaat» Hegeliä oli ylenkatseellisesti nimitetty »preussilaiseksi». Marx ja Engels hyökkäsivät erittäin kiihkeästi kaikenlaisia yksipuolisia johtopäätöksiä vastaan, joita lausuttiin vulgaarilta demokratialta perityin vallankumouksellisin lauseparsin. Mutta he havaitsivat myös

merkkejä uudesta kasvavasta vaarasta — poroporvarillisella oppineisuudellaan kerskailevasta katederimarxismista. Heidän kirjoituksissaan ja kirjeissään, joista heijastuu syvä luottamus työväenluokan lopulliseen voittoon, kuultaa alituinen huoli siitä, miten heidän luomansa vallankumouksellisen teorian käy sen vaikutuksen levitessä valtavan laajalle.

Myöhempi aika osoitti, ettei tuo huoli ollut turha. Huolimatta sellaisten proletariaatin liikkeen henkilöiden kuin Paul Lafarguen, Franz Mehringin ja Georgi Plehanovin suurista ansioista, marxilaisen kirjallisuuden yleinen taso laski sen perustajien kuoltua, II Internationaalin aikana. Riittää kun mainitaan revisionistien polemiikki dialektista metodia, oppia sosiaalisesta vallankumouksesta ja muita Marxin ja Engelsin teorian tärkeitä kohtia vastaan. Tämä tauti voitiin lääkitä vain *leninismin* poluilla.

Ei kannata enää käsitellä marxismin teorian II Internationaalin johtajien vaikutuksesta saamaa vääristynyttä muotoa politiikan, taloustieteen ja filosofian aloilla. Mutta eräs puoli täytyy mainita. Marx ja Engels loivat universaalin ja kokonaisen maailmankatsomuksen. He torjuivat käsityksen filosofiasta abstraktisen totuuden järjestelmänä, joka hallitsi kaikkia tiedon aloja, ja käsittelivät kaikkialla materiaalisia tosiasioita viimeisten käytettävissään olevien keksintöjen avulla. Samalla he halveksivat syvästi tämän fakkitieteen oppinutta tyhjänpäiväisyyttä, eklektistä »köyhänkeittoa», joka saksalaisissa yliopistoissa tunnettiin nimellä Hegelin jälkeinen filosofia, erikoisalojen kuollutta erottelemista ja muita samanlaisia virallisen porvarillisen kulttuurin ilmiöitä 1800-luvun jälkipuoliskolla.

Marx ja Engels, tarmokkaat vallankumoukselliset, olivat eurooppalaisen humanismin kukoistuskauden todellisia jatkajia ja sen kriittisiä tutkijoita. Heidän oppinsa on reaalinen vastaus tuon aikakauden asettamille yhteiskunnallisille kysymyksille ja vaikkakin he ammensivat aineiston näiden kysymysten ratkaisemiseksi ennen kaikkea taloudellisista tosiseikoista, niin heidän pitemmälle ulottamansa johtopäätökset käsittävät koko inhimillisen toiminnan ympäröivässä luonnossa ja yhteiskunnassa.

II Internationaalin kirjallisuudessa tämä laaja ja kokonainen maailmankatsomus alennettiin yksipuolisen sosiologisen opin tasolle, joka helpotti sopeutumista kaikkiin elämän tosiseikkoihin viittaamalla »tuotantovoimien kehitykseen». Ei ihme, että sellaisen kapea-alaisuuden johdosta marxismia yritettiin usein täydentää Kantin etiikalla tai Feuerbachin uskonnollisuudella. Marxin taloudellisiin teoksiin sisältyviä syvällisiä historiallisia ja filosofisia aatteita ei ymmärretty. Tyypillistä oli Marxin ja Engelsin kirjallisen perinteen virallisten hoitajien halveksiva suhtautuminen perintöön. Vasta neuvostokaudella näkivät päivänvalon »Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844», »Saksalainen ideologia» ja »'Grundrissen' johdanto» vuosilta 1857—1858 sekä »Luonnon dialektiikka».

II Internationaalin kirjallisuudessa käsiteltiin vain vähän 1840-lukua, joka on olennaisen tärkeä kausi marxismin historiassa. Tämän ajan teoksissa näkyy selvimmin Marxin ja Engelsin opin yhteys lähteisiinsä, ennen kaikkea klassiseen saksalaiseen filosofiaan 1700-luvun lopussa ja 1800-luvun alussa, sekä samanaikaisesti marxismin tekemä vallankumouksellinen käänne yhteiskunnallisen ajattelun historiassa. II Internationaalin reformistisen enemmistön valheelliset tai liian abstraktiset ortodoksit eivät havainneet Marxin ja Engelsin esittämiä vallankumouksellisia johtopäätöksiä heidän objektiivisen tieteellisen metodinsa varjosta. Heistä oli aivan luonnollista pyrkiä erottamaan »Pääomassa» esiintyvä kypsä marxismi sen muotoutumisen ja kehityksen kriittisestä kaudesta. Porvarilliselle sosiologialle on ollut tästä lähtien tyypillistä pyrkimys luoda olematon raja Marxin opin kahden moduksen väliin — 1840-luvun vallankumouksellisen teorian ja vuosisadan jälkipuoliskon tieteellisen järjestelmän väliin (vaikka nyt useimmissa tapauksissa korostetaan varhaisempaa kautta).

Tietenkin marxismin tieteellinen oppi kehittyi täydelliseksi vasta viime vuosisadan 50- ja 60-luvulla Marxin ratkaisevien taloudellisten tutkimusten tuloksena, jotka muodostavat hänen oppinsa pääsisällön. Tämän ansiosta yhteiskunnallisten ristiriitojen arvostelu sai lujan pohjan ja lopulta kehittyi eteenpäin asteelta, jolloin sen perusteet olivat luonteeltaan lähinnä moraalisia, filosofisia ja esteettisiä.

Koska marxismi kehittyi taistelussa kaikenlaisia epigonistisen utopistisen sosialismin ja vulgaarin demokratian ilmentymiä vastaan, Marxin ja Engelsin oli pakko kaikin tavoin painottaa katsantokantansa tieteellistä objektiivisuutta ja sen riippumattomuutta kaikista abstrakteista ihanteista. Tämä käy ilmi kaikesta heidän kirjallisesta tuotannostaan ja kirjeenvaihdostaan vuosista 1843—1844 lähtien. Se liittyy kiinteästi työväenluokan kommunistisen maailmankatsomuksen muotoutumiseen. Samassa hengessä Leninkin aina korosti sitä, että marxismista puuttuu moraalinen kaunopuheisuus ja kaikenlainen taipuvaisuus ihanteellisiin lauseparsiin, joka on tyypillistä porvarillisille puolueille.

Mutta tämä ei suinkaan merkitse sitä, että elävältä ja luovalta marxismilta puuttuisi oma yhteiskunnallinen ihanne, joka on sille sisäisesti ominainen ja lähtöisin Marxin ja Engelsin opin tieteelliseltä pohjalta. Päinvastoin, vastenmielisyys fraaseja kohtaan ja suunnaton merkitys, jonka marxismi antaa inhimillisen yhteiskunnan materiaaliselle kokemukselle todistaa, että tämän opin piirissä yhteiskunnallinen ihanne ei jää pelkästään lohduttavaksi illuusioksi. V. I. Lenin sanoi, että »ajatus ihanteellisen muuttamisesta todellisuudeksi on *syvällinen*, erittäin tärkeä historiallisesti. Myös ihmisen henkilökohtaisessa elämässä käy ilmi, että tässä on paljon totta. Vulgaaria materialismia vastaan. NB. Ihanteellisen erottaminen materiaalisesta ei myöskään ole ehdotonta, ei überschwenglich*».[2]

Tämä ihanteellisen ja reaalisen välinen yhteys elämän yhteiskunnallisessa prosessissa muodostaa marxismin humanistisen sisällön. »Teoriamme ei ole dogmi, vaan kehitysprosessin selvitys, johon kuuluu joukko johdonmukaisia toisiaan seuraavia vaiheita», kirjoitti Engels Kelley-Wischnewetzkylle (36, 589). Maailmanlaajuinen kaava on vieras Marxille ja Engelsille, ja siksi heidän teoksistaan ei löydykään maagisia lauselmia Spenglerin ja Toynbeen hengessä. Mutta heidän historiankäsityksensä kiistatta sisältää syvällisemmän ja tarkemman katsomuksen kulttuurin kehitykseen. Marxin ja Engelsin esittämä »joukko johdonmukaisia

* — kohtuuton.

vaiheita» ei merkitse pelkästään mekaanista yhteyttä syyn ja seurauksen välillä. Tähän johdonmukaisuuteen sisältyy *ihmiskunnan historian tarkoituksen* selvittäminen, mikäli tämä käsite itsessään sisältää rationaalisen merkityksen eikä sitä käytetä pelkästään mystisenä fraasina.

Tutkiessaan marxismin perustajien omia sanoja ennakkoluuloton lukija erottaa ne kuin Beethovenin sinfonian karkeasta irvikuvasta, jolla maailmankatsomuksemme vastustajat ja valeystävät säikyttävät maailmaa.

II

Marxin ja Engelsin teoksia voidaan kutsua vallankumouksellisen ajattelun ensyklopediaksi. Mutta tietenkään tämän teoreettisilta periaatteiltaan syvällisen ja samalla konkreettisilta johtopäätöksiltään käytännöllisen ensyklopedian laatijat eivät voineet tehdä siitä kaikin puolin täydellistä. Se ylittäisi ihmiselämän mahdollisuudet, jopa sellaisten mahtavien jättiläisten kuin työläisten Internationaalin perustajat.

Muistettaneen, että Marx aikoi kirjoittaa tutkimuksen Hegelin dialektiikan myönteisestä sisällöstä, mutta hän ei ehtinyt toteuttaa suunnitelmaansa. Myöhemmin narodnikki Nikolai Mihailovski vaati venäläisiä Marxin seuraajia osoittamaan »kirjan», jossa heidän oppinsa esiteltäisiin yhtä systemaattisesti kuin Darwinin oppi hänen teoksessaan »Lajien synty». Pitkään aikaan porvarillinen kirjallisuus ei suvainnut lukea Marxia filosofiksi siitä syystä, ettei hän jättänyt jälkeensä edes lyhyttä filosofiansa oppikirjaa.

Jokseenkin samoin kävi Marxin ja Engelsin taidetta koskevien katsomusten. Vaikutti siltä, etteivät he jättäneet jälkeensä tältä alalta muuta kuin hajanaisia mielipiteitä, joihin ei sisältynyt minkäänlaista teoriaa. Jopa huomattavat marxilaisen kirjallisuuden edustajat, kuten Plehanov ja Mehring, olivat sitä mieltä, että taiteen osalta heidän tuli luoda tiede alusta alkaen, ohjeenaan vain historiallisen materialismin yleiset käsitteet. Ehkä tämä olikin oikeutettua ensi alkuun, jolloin oli kaikkein tärkeintä selittää suurille lukija-

joukoille Marxin ja Engelsin yleisten aatteiden merkitys, ja heidän kirjallisen perintönsä konkreettisempi tutkimus oli vasta alullaan. Mutta on kuitenkin olemassa tietty yhteys II Internationaalin sosiaalidemokraattisten puolueiden kasvun ja sen seikan välillä, että Marxin ja Engelsin yhteiskunnallis-esteettinen ihanne jäi varjoon ikään kuin se olisi tarpeeton sosialisteille. Vasta Leninin nerokkaat artikkelit Tolstoista ja muut hänen teoksensa muodostivat tärkeän edistysaskeleen suuntauksessa, joka yhdistää tieteellisen kommunismin ja Belinskin ja Dobroljubovin, Goethen ja Schillerin, Lessingin ja Diderot'n perinteen.

Toisaalta ei voi pitää sattumana sitä, että yksi II Internationaalin kauden huomattavista marxilaisista esteetikoista, Franz Mehring, oli saksalaisen sosiaalidemokratian vasemmistossa, ja kiistatta merkityksellisin heistä, Georgi Plehanov, oli venäläisen vallankumousliikkeen edustaja. Plehanov Venäjällä ja Mehring Saksassa ylläpitivät huomattavassa määrin vallankumouksellisen demokratian perinnettä, joka piti taidetta elämän kuvastajana ja sen ilmiöiden tuomarina. Tämän estetiikkaan kuuluvan *elämän arvioinnin* elementti oli vieras II Internationaalin marxilaisuudelle, joka vaati järkkymätöntä oppineisuutta ja vähitellen luopui porvarillisen järjestelmän vallankumouksellisesta kritisoinnista. Mikäli sallittiin tällaista arviointia, se esitettiin vain puhtaasti subjektiivisena katsomuksena, esimerkiksi uuskantilaisen järjestelmän suhteellisten »arvojen» muodossa, jotka joskus verhottiin sosiologisella ja jopa luokkakantaisella »proletaarisella kulttuurilla» tai edullisella »sosiaalisella myytillä». Näin kävi 1889—1914 anarkistis-syndikalistisissa virtauksissa, jotka olivat kosketuksissa joihinkin sosiaalidemokraattisiin vasemmistoryhmiin.

Tämän vuoksi Marxin ja Engelsin aatteelliselta sisällöltään rikkaat ja kiinteästi marxismin tietoteoriaan ja universaalis-historialliseen näkökantaan liittyvät taidetta koskevat käsitykset jäivät vaille huomiota. Jopa heidän kirjallisen perintönsä varsinaiset tutkijat sivuuttivat nämä kokonaisuuden osaset, jotka muodostavat johdonmukaisen katsomusjärjestelmän. Dogmaattisen marxismin jäänteenä tällainen suhtautuminen Marxin ja Engelsin katsomuksiin ei hevin

antanut sijaa nykyiselle arvioinnillemme. Aivan vastaavasti ei riittävästi tajuttu Leninin Tolstoita käsittelevien artikkelien periaatteellista merkitystä.

Vielä 20-luvun lopulla pidettiin itsestään selvänä, että Plehanov on ensimmäisellä sijalla marxilaisista auktoriteeteista taiteen alalla. Oli jopa olemassa käsite »plehanovilainen oikeaoppisuus». Aleksandr Bogdanovin sosiologinen teoria vaikutti välillisesti erittäin voimakkaasti. Jopa Šuljatikovilla ja Fritschellä, jotka aikoinaan eivät saaneet Plehanovin arvovaltaista hyväksyntää osakseen, oli monilukuiset arvostajansa.

Korostaakseen enemmän Fritschen ansioita Mihail Pokrovski kirjoitti: »Meillä on jo kauan ollut historiallisen prosessin teoria, vielä täytyy luoda marxilainen taiteellisen luovuuden teoria.» Tekemättä suurtakaan eroa taiteellisen luovuuden teorian ja sen välille, mikä tunnetaan kaunokirjallisuuden historian nimellä, hän kehittelee ajatustaan: »Kyseessä ei ole yleinen historia tai poliittinen taloustiede. Näillä aloilla suuret opettajamme ovat jättäneet meille joukon klassisia käsitteitä. Kaunokirjallisuuden historiasta meillä ei ole muuta kuin jokunen Plehanovin ja Mehringin teos.»[3]

Asiaan suhtautuivat näin ei ainoastaan Pokrovski ja itse V. M. Fritsche — heidän jälkiään seurasi lauma vähäisempiä kirjoittajia. Kaikki he uskottelivat lukijoille, ettei Marxin ja Engelsin kirjoituksista voi löytää muuta kuin aivan yleisiä historiallisia näkökohtia, minkä johdosta täytyy luoda alusta alkaen marxilainen taide- ja kirjallisuusteoria, joka perustuu pääpiirteissään Plehanovin artikkeleihin ja länsimaisen »taiteen sosiologian» epäilyttäviin keksintöihin. Marxismin perustajien esteettinen ajattelu valtasi sille meidän silmissämme kuuluvan aseman vasta tuloksena pitkästä taistelusta vanhojen näkökantojen jäänteitä vastaan. Niitä säilyi hengissä niin sanotun vulgaarin sosiologian kehitysjärjestelmän muodossa ja ne esiintyivät milloin vakaassa akateemisessa verhossa, milloin mitä erilaisimpina äärivasemmistolaisina virtauksina.

Mutta koko tuo meteli on mennyt ohi ja nyt se on vain historioitsijoiden ja muistelmakirjailijoiden huolena. Saa

nähdä, mitä he sanovat, he jo kirjoittavat kynä kuumana. Lukija tietäköön, että historia voi olla painettu menneisyyttä ikävöivä julkilausuma ja tällöin se on niiden mielipuuhaa, jotka aikojen kuluttua voisivat kysyä itseltään:

> Olethan ystävälles kostain
> sinäkin tehnyt väärän ilmiannon jostain?*

Oli miten oli, Marxin ja Engelsin esteettiset käsitykset ovat nyt pysyvästi siirtyneet marxismin aatteelliseen käyttöön. Kokemus osoittaa, että niillä on tärkeä osa kaikkien maiden kommunististen ja työväenpuolueiden aatteellisessa taistelussa.

III

Työväenliikkeeseen osallistuvia nykyälymystön ajattelevia edustajia ei vedä puoleensa ainoastaan aate työväenluokan vapautustehtävästä aineellisen tuotannon alalla. Marxismi saavuttaa nykyään suurimmat voittonsa kulttuurifilosofiana, aatteena, joka vapauttaa ihmiskunnan sen omien »vieraannuttavien» voimien herruudesta. Painopisteen siirtäminen moraalis-esteettisten ongelmien alalle ja Marxin poliittisen taloustieteen harrastelijamainen soveltaminen tähän tarkoitukseen muuttuu usein jopa kielteiseksi ilmiöksi, marxismin materialistisen dialektiikan uudeksi väärennysmuodoksi. Mutta itse kiinnostus marxismin henkiseen, tai kuten nyt usein sanotaan, humanistiseen puoleen on erittäin tyypillistä. Kuvitelkaapa jonkun Sombartin hämmästystä, mikäli hän heräisi henkiin! Miten paljon mustetta onkaan tuhlattu, jotta tulisi osoitetuksi Marxin opin olevan täysin sovittamaton sivistyneen ihmiskunnan henkisten arvojen kanssa, ja yhtäkkiä on käynyt ilmi, että nimenomaan tämä oppi sisältää vapauden ja puhdistumisen aatteet ja vetää puoleensa jopa monia kirkollisia moralisteja.

Mutta itse asiassa siinä, että marxismi on tieteellisesti kehittynyt yhteiskunnallisen ihanteen teoria, ei ole mitään

* Nämä ja kaikki muut runorivit on suomentanut Taisto Summanen. *Toim.*

ihmeellistä. Porvarillinen yhteiskunta oli jo syntymähetkellään tekopyhyyden ja proosallisuuden ruumiillistuma. Marxismi arvostelee jatkuvasti rahapussia, siirtyen ilmenemismuodosta asian ytimeen, ts. tavaranvaihdon korkeimman muodon, kapitalismin taloudelliseen luonteeseen. Yhdistäessämme Marxin ja Engelsin erillisiä ajatuksia toteamme, ettei heidän katsomuksensa moraalis-esteettisen elämän rappiosta porvarillisen sivistyksen kaudella ole satunnainen mielipide, joka lausutaan kun ollaan erityisen vihastuneita ympäristöön, vaan syvällisesti harkittu johtopäätös kapitalistisen tuotantotavan peruspiirteiden analysoinnin pohjalta.

Vanhan kulttuurin keskuksena oli erillinen yksilö, »atomi», joka törmäsi yhteen muiden yhteiskunnan jäsenten kanssa, jotka olivat yhtä yksinäisiä henkilöitä elämän lavealla turulla. Luodessaan perustan meidän käsityksellemme ihmisen roolista häntä ympäröivässä maailmassa, muinaiset ajattelijat tutkistelivat yksityiskohtaisesti ihmisen intohimojen ja pyrkimysten dialektiikkaa, eri tapauksia, joissa velvollisuudet ja oikeudet kävivät ristiin, kykyjen ja henkilökohtaisten ominaisuuksien hierarkiaa, joka sitoo kaikkiin vanhan yhteiskunnan järjestelmiin kuuluvaa yksilöä. He loivat yleisen vastakohtaisuuden itsekkään yksilön mielihalujen ja pyyteettömän abstraktisen velvollisuuden välille, tunteellisen ja järkiperäisen, runouden ja proosan, hyödyllisen ja esteettisen, yksilöllisen maun ja yleisen mielipiteen välille.

Vanhassa estetiikassa tunnettiin kokonainen vastaavanlaisten keskenään ristiriitaisten suhteiden järjestelmä. Tämä oli antropologiaa, oppia ihmisestä, tai joka tapauksessa siihen kiinteästi liittyvää. Mutta reaaliset, historiallisesti ohimenevät »ihmisluonnon» ristiriitaisen rakenteen juuret jäivät tämän tieteen näkökentän ulkopuolelle ympäristön yhteiskunnallisten suhteiden kehittymättömyyden seurauksena. Sisäisen maailman ristiriitaisuus näytti olevan tulosta ihmisen pohjimmaisesta kaksijakoisuudesta, joka tuomitsee ihmisen aina horjumaan ihanteellisen ja reaalisen elämän välillä.

1700-luvun valistuskirjailijoiden estetiikassa nämä ristiriidat saavat ihmisluonnon *paradoksien* muodon. Tällainen on esimerkiksi Diderot'n kuuluisa »Paradoxe sur le Comé-

dien» (Paradoksi näyttelijästä). Itse asiassa se on vertauskuvallinen tutkielma ihmisyhteisöstä. Kaikkialla Diderot johtaa analogian teatterin ja elämän välillä.[4] Toisaalta hän on sensualisti, joka puolustaa tunteiden oikeutta, realismin puolestapuhuja taiteessa. Toisaalta eritellessään taiteellisen luomisen sisäistä logiikkaa, käyttäen esimerkkinään näyttelijätärten Claironin ja Dumesnillen esityksiä, hän tulee siihen johtopäätökseen, että heikoin näyttelijä antautuu omiin välittömiin elämyksiinsä ja osaa esittää vain itseään. »Näytelmä muistuttaa hyvin järjestettyä yhteiskuntaa, jossa jokainen alistaa osan oikeuksistaan kaikkien edulle ja kokonaisuuden hyväksi. Kuka arvioi parhaiten tämän uhrin määrän? Intoilija? Fanaatikko? Ei tietenkään. Yhteisössä sen suorittaa parhaiten oikeudenmukainen henkilö, teatterissa taas kylmäjärkinen näyttelijä. Katunäyttämönne suhde draamanäyttämöön on sama kuin typeryslauman suhde sivistyneiden ihmisten liittoon.»

Tästä Diderot tekee johtopäätöksen, jolla on periaatteellinen merkitys hänen aikakaudelleen: aitojen näyttelijöiden ja ihmissuvun todellisten hyväntekijöiden, yhteiskunnallisen elämän nerojen, täytyy pyrkiä hillitsemään intohimojen ja henkilökohtaisen edun patologinen, synnynnäinen egoismi kylmän »ihanteen», »ihanteellisen käsitteen» avulla. Näytämön totuus ei käy yhteen elämän totuuden kanssa. Näyttelijä pettää. Taide luo illuusion yhteiskunnallisesta harmoniasta. Tämä jalo petos tai itsepetos on hyödyllistä, mutta uskollisuus elämälle, missä ihminen on irrallaan muista ihmisistä ja heidän etunsa ovat jyrkässä ristiriidassa, on poikkeamista korkeammasta totuudesta.

Tällaiseen kysymyksen asetteluun sisältyi vakava ajatus, mutta ajan olosuhteet huomioon ottaen sitä kyettiin kehittelemään vain yksipuolisesti. Käsittelemäänsä kysymystä Diderot valaisi »Paradoksissaan» erittäin selkeästi, mutta samalla liian kärkevästi, eriskummallisessa ja oudossa valossa. Ajan reaalisten ristiriitojen pohjalta syntyi 1700-luvulle tyypillinen virhenäkemys. Menetettiin ranskalaisen valistuksen realistinen lähtökohta ja historiallisen pohjansa rajoittuneisuuden vuoksi realismi muuttui omaksi vastakohdakseen.

Tämän tosiseikan syyt ovat nykyään riittävän selvät Marxin analyysin ansiosta. Silloin kun ihminen toimii yksityisomistajana, hän on »homo oeconomicus», moraalisessa mielessä häntä pidetään luonnollisena egoistina, mahdollisena osallistujana Hobbesin »kaikkien sotaan kaikkia vastaan», ja hän pitää yhteiskunnallista lähtökohtaa keinotekoisena, illuusiona, kaukaisena kuin abstraktisen ihanteen varjo, joka vaatii yksityiseltä henkilöltä kansalaisen askeettisuutta ja itsensä kieltämistä. Tässä mielessä ero »porvarillisen yhteiskunnan reaalisen ja ihanteellisen rakenteen välillä», kuten Marx kirjoitti (»Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie», M., 1941, s. 916), on historiallisesti välttämätön. Tästä johtuu myös tämän kaksijakoisuuden objektiivinen heijastuma valistusajan ihmisten maailmankatsomuksessa, ristiriita tunteellisuuden, sensibilité, ja rationalismin välillä, sekä ristiriita taiteilijan realistisen näkemyksen ja unelman välillä muodon kylmästä lahjomattomuudesta. Ranskan vallankumouksen ja Napoleonin valtakauden aikaista taidetta leimaa mietiskelevä abstraktisuus, joka on syntynyt 1700-luvun älyllisessä pohdiskelussa.[5]

Kantilla esteettisen teorian paradoksit muuttuvat ratkaisemattomiksi antinomioiksi, joiden pohjana on luonnonvälttämättömyyden ja vapauden, reaalisen ja ihanteellisen maailman dualismi. Kantin esittämän arvostelmakyvyn kritiikin pääkohtana on niin kutsuttu *maun antinomia,* joka kehittää »kauniin analytiikkaa» ja »puhtaiden esteettisten arvostelmien deduktiota». Toisaalta, Kantin sanoin, »makuun perustuva arvostelma määrittelee esineen sen tuottaman mielihyvän puolesta (kuten kauneus), vaatien että kaikki ovat siitä samaa mieltä, ikään kuin mielihyvä olisi tässä jotakin objektiivista», toisaalta »makuun perustuva arvostelma ei nojaudu todisteihin, ja tämä taas saa sen vaikuttamaan subjektiiviselta arvostelmalta». Sanotaan, että makuasioista ei sovi kiistellä, ja samaan aikaan niistä jatkuvasti kiistellään, eikä voida olla kiistelemättä, koska toisin kuin syödyn ruuan arvosteleminen, kaikki todella makuun perustuvat arvostelmat sisältävät määräävän vaatimuksen niiden yhteiskunnallisesta tunnustamisesta. Näin ollen kaikille pakolliset makunormit johtavat täällä ylipääsemättömään ris-

tiriitaan sen kanssa, mitä Kant kerran nimitti »esteettiseksi egoismiksi».

Kantin maun antinomia on meille uutena ilmaisuna ristiriidasta yhteiskunnan ja yksilön välillä, hän esittää sen dialektisen jyrkästi tietoisemmin kuin ranskalaiset valistuskirjailijat ja samanaikaisesti liioittelee sitä idealismiin asti. 1700- ja 1800-luvun vaihteessa saksalaisessa filosofiassa ihmisluonnon kaksijakoisuus saa absoluuttisen merkityksen. Kantin antinomian teesi ja antiteesi ovat yhtä oikeutettuja, ja filosofin sanojen mukaisesti tiedostuskykymme on voimaton selittämään niiden samanaikaisen olemassaolon.

Tällainen oli yleisesti ottaen Kantin ajatuskulku, joka muutti yhteiskunnallisen elämän ihanteen saavuttamattomaksi »olioksi sinänsä». Ihmiskunta voi vain vähitellen lähestyä tätä ihannetta voimatta edes toivoa saavuttavansa sitä koskaan. Kantin opin mukaisesti sivistyksen kehittyessä kasvaa myös yhteiskunnallisen pahan summa. Luontaisen (»luonnon») välttämättömyyden voimalla kehittyvän kulttuurin ulkokuori voi tehdä »ihmisluonnon radikaalisen pahan» vähemmän silmiinpistäväksi, mutta kokonaan sitä ei voi kitkeä pois muuten kuin runoilijan haaveessa.

Havaitessaan inhimillisen tajunnan ristiriitaisen luonteen, mikä sinänsä oli suuri palvelus, vanha estetiikka ei keksinyt eikä voinutkaan keksiä näiden ristiriitojen objektiivista historiallista pohjaa, jossa myös piilee syy niiden liioitteluun aina kehitysmuodon karkeaksi antagonismiksi asti. Se ei kyennyt yhdistämään objektiivisesti näitä psykologisia ongelmia yleisiin oloihin, joissa persoonallisuus muotoutui eriarvoisuuteen ja luokkataisteluun perustuvan sosiaalisen järjestelmän puitteissa. Se etsi ratkaisua utopistisesta »keskitilasta» ja salaperäisestä »vastakohtien synteesistä».

Tämä ihanne väikkyy ajattelijan silmissä yhteiskunnallisen elämän ja ihmisen yksilöllisen kehityksen harmoonisena muotona, tunteeseen perustuvan ja rationaalisen, ihanteellisen ja reaalisen korkeampana ykseytenä tiettyinä onnellisina aikoina, jolloin oli *jo* kukistettu alkukantainen »tunteiden barbaarisuus» (Vicon sanoin) mutta ei ollut *vielä* jouduttu sivistyneen yhteiskunnan, sekundäärisen »refleksien barbaarisuuden» ristiriitojen uhriksi. Ihanteen historiallinen toteutuminen nähtiin yleensä muinaisuudessa, useimmiten Perikleen ajan Kreikassa.

»Helvétius löytää yhteiskunnallisen ihmisen onnen keskitilassa», kirjoitti Diderot. »Analogisesti olen sitä mieltä, että on olemassa jokin sivistyksen aste, joka vastaa paremmin yleensä ihmisen onnea eikä ole niin kaukana luonnontilasta kuin yleensä kuvitellaan; mutta miten palata siihen, kun siitä on poikettu, ja miten pysyä siinä, jos ollaan siinä parhaillaan? Minä en sitä tiedä. Ehkäpä yhteiskunnallinen elämä kehittyy kohti tuhoisaa täydellisyyttä, josta tulemme nauttimaan melkein yhtä väistämättömästi kuin hiuksemme vanhuuttaan harmaantuvat. Muinaiset lainlaatijat tunsivat vain luonnontilan. Jos nykyajan lainlaatija, joka on valistuneempi kuin he, perustaisi siirtokunnan johonkin tuntemattomaan maankolkkaan, hän keksisi ehkä jonkinlaisen välimuodon luonnontilan ja nykyisen ihanan sivistyksemme väliltä, joka sisältäisi Prometheuksen jälkeläisen nopean edistyksen, suojelisi häntä haukalta ja loisi paikan sivistyneelle ihmiselle luonnonihmisen lapsuuden ja nykyisen ikälopun kuihtumisen välille.»

Diderot'n ja Helvétiuksen ajan ihmisille taide oli tuon onnellisen »keskitilan» sanansaattaja, jonka ihmiset kokivat vakuuttavana todisteena siitä, että ihmisen barbaarisuuden ja sivistyksen rajoitusten yläpuolelle kohottava olotila *on mahdollinen*. Esteettisen teorian kehitys saa alkunsa tästä kultakausi-ajatuksesta, joka esiintyy jo antiikin kirjailijoilla. Taiteen taivaan alla nähtiin se onnellinen maa, johon on kylvetty sisäisen maailman harmonisuuden siemenet. Sieltä tämä inhimillisten voimien harmonia tulee levittäytymään myös ulkoiseen maailmaan kuten jo kuningatar Annan ajan englantilaiset kirjailijat olettivat. 1700-luvun Englannissa ensimmäiseksi tutkittiin yksityiskohtaisesti esteettisen subjektin psykologiaa ja (antiikin lähteiden pohjalle) luotiin oppi maun omalaatuisesta osuudesta yhdistävänä renkaana egoistisen etutaistelujen maailman ja moraalisten velvoitteiden henkisen piirin välillä. Valistuskauden kirjallisuus arvosti korkealle taidetta ihmisten välisenä yhteyskeinona, joka saattoi heikentää heidän kehityksensä yksipuolisuutta työn-

jakojärjestelmässä ja ennen kaikkea luoda kansallisen pohjan siitä eristetylle sivistykselle.

Kiinteässä yhteydessä *poliittiseen taloustieteeseen ja moraalisten tunteiden teoriaan,* kahteen suureen haarautumaan, jotka sen ajan tieteen puitteissa käsittivät egoismin ja seurustelun alat, englantilaiset valistuskirjailijat kehittivät *maun kritiikin* tärkeänä lähtökohtana sivistyksen, ulkonaisen kulttuurin teorialle. Tämä ajatussuuntaus on tietyssä määrin 1700-luvun englantilaisen estetiikan erityispiirteenä. Ranskalaiset valistuskirjailijat, Montesquieu, Diderot ja ensyklopedistit asettavat etusijalle *taiteen sosiaalis-kasvattavan roolin* (tässä suhteessa on hyvin tyypillinen jo apotti Du Bos'in teoria »keinotekoisista intohimoista»). Heidän esteettinen ihanteensa liittyy välittömästi ajatukseen yhteiskunnallisissa suhteissa tapahtuneesta kumouksesta järjenmukaisen järjestyksen aikaansaamiseen maailmaan. Lopuksi tulee kolmas ja tärkein 1700-luvun eurooppalaisen ajattelun suuntaus, saksalainen valistus, joka kehittyi Goethen ja Schillerin humanismiksi ja suurten idealistien filosofiaksi Kantista Hegeliin. Siinä painopiste siirtyy *esteettiseen kasvatukseen* sanan varsinaisessa merkityksessä. Kauneuden tunteen kehittymistä pidetään keinona, joka voittaa yhteiskunnalliset ristiriidat tai ainakin eriarvoisuuden luoman henkilökohtaisen rajoittuneisuuden, joka on turmellut ehyen ihmisen työnjaolla.

Schiller kehitti teorian esteettisestä kasvatuksesta, jonka alkeet löytyvät jo Kantilta. Häneltä saamassaan muodossa se eroaa olennaisesti englantilaisesta estetiikasta. Viimeksi mainitussa, muutamin poikkeuksin (joihin kuuluu Adam Ferguson), yksilön kasvatusta koskeva kysymys asetettiin *täysin muotoutuneen* porvarillisen kulttuurin suppeampiin puitteisiin. Saksalaiselle runoudelle ja filosofialle 1700—1800-luvun vaihteessa kyse on jostain suuremmasta. Tulevaisuuden hämärässä näkyy kaikin puolin kehittyneen ja eheän ihmisen ihannetyyppi, jonka sitoo häntä ympäröivään yhteiskuntaan luja moraalinen side. Tällainen kysymyksenasettelu läheni ranskalaista teoriaa sosiaalisesta kasvatuksesta ja joissakin suhteissa johti jopa edistyksellisempään asemaan yli »kansalaisyhteiskunnan» rajojen. Mutta

toisaalta saksalainen estetiikka on monessa suhteessa lähempänä englantilaista liberalismia maltillisine sävyineen. Niinpä Schillerin 1790-luvulla kirjoittamissa, yleisen näkökantansa ylevyyden ja analyysinsa syvällisyyden ja tarkkuuden takia huomattavissa teoksissa persoonallisuuden esteettinen kasvatus on antiteesinä suhteessa todellisen maailman vallankumoukselliseen muuttamiseen. Schillerin mukaan porvarillisen vallankumouksen ristiriidoissa kuvastuu ainainen taistelu hengen ja ruumiin välillä, ratkaisematon vastakohtaisuus vapauden ja välttämättömyyden kesken. Voiman julmassa hallinnassa vain taiteen, runouden inhimillistävä vaikutus voi lieventää yhteiskunnallisia eroja ja konflikteja.

Syvällisimpänä ja samalla kaikkein abstraktisimpana filosofisena taideteoriana tuon ajan saksalaisten ajattelijoiden oppi imi itseensä kaikki vanhan estetiikan puutteet. Havaitessaan mitä selvimmin ympäristön yhteiskunnallisten suhteiden nurinkurisuuden teoria ei voinut muuta kuin kuvailla ristiriitojen ihanteellista ratkaisua, jonka Kant tunnusti mahdottomaksi. Schiller kirjoitti Herderille 4. 11. 1795: »Proosan ylivoima kaikissa oloissamme ei jätä runolliselle nerolle muuta pelastuskeinoa kuin siirtymisen todellisen maailman piiristä.»

Keinotekoisen sublimoinnin motiivi kehittyi pisimmälle saksalaisten romantikkojen taiteenfilosofiassa. Se poikkeuksellinen rooli, jonka menneisyyden esteettinen ajattelu kokonaisuudessa antaa kauniiden hahmojen herruudelle, ilmeni todellisen siunauksen mystisessä valossa Schellingin »Transcendentalistisen idealismin järjestelmien» sivuilla. Schelling pitää taiteellista kehitysastetta olemassaolon ja tajunnan välisen antagonismin täydellistymisenä. Taiteellinen luovuus ilmaisee ajan sisimmän olemuksen. Taide on Absoluuttisen elin, sen tulee yhdistää se, minkä historia on hajottanut, tehnyt ristiriitaiseksi ja väärentänyt. »Taide onnistuu toteuttamaan mahdottoman.»

Mutta antaessaan taiteelle näin suuren ja arvokkaan osan filosofia ei voinut voittaa omia ristiriitaisuuksiaan. Taiteen voima on riippuvainen kuviensa aistimusperäisestä todellisuudesta, se itse on reaalisen maailman heijastus, jos ei aivan sen osa, jota vastaan suuntautuvat esteettiset kasva-

tusvaatimukset. Ja mikäli taide, joksikin idealistiseksi käsitettynä, on elämää korkeammalla, niin taiteellisen kuvan aistiperäistä kuorta vailla olevan puhtaan idean täytyy olla korkeampaa kuin taide. Tätä näkökantaa kannattaa saksalaisen idealistikoulukunnan huomattavin edustaja Hegel. Suurenmoisen älykkäänä dialektikkona hän ymmärtää historiallisesti *idealistisen* ja *reaalisen* välisen vastakohtaisuuden, mutta hän etsii ratkaisua tälle vastakohtaisuudelle täydellisen idealismin pohjalta. Siksi hänellä reaaliseen historiaan loppujen lopuksi imeytyy Aatteen ykseyteen sisältyvien ristiriitojen looginen järjestelmä. Siten hänen filosofiansa vastoin lähtökohtaansa toistaa hengen ja ruumiin vanhan antinomian vieläkin askeettisemmassa ja abstraktisemmassa muodossa.

Tosiasioiden harkitsevaisena tutkijana Hegel ymmärsi hyvin, että yhteiskunnallisen tietoisuuden sisäinen kaksijakoisuus on tyypillinen piirre tietyille ajanjaksoille, joihin sisältyy syvällisiä sosiaalisia ristiriitoja. Schilleriläistä ja romanttista idealismia hän arvostelee kielteisesti. Hänen mielestään ei kannata yrittää kukistaa reaalisen elämän konfliktia mielikuvituksessaan. Hegelin »Estetiikasta» luemme: »Tämä ihanteellisuuden illuusio on osittain nykyisen subjektiivisuuden ylevää abstrahointia, joka ei ole kyllin rohkea solmiakseen kiinteää sidettä ulkoiseen todellisuuteen, osittain se on taas sukua henkilön itselleen tuottamalle väkivallalle, jotta hän pääsisi ulos tästä piiristä, ellei häntä itsessään ja itseään varten ole jo karkotettu siitä syntyperänsä, säätynsä tai asemansa vuoksi. Sellaisen itsensä karkottamisen keinoksi jää aina vain itseensä, tunteidensa sisäiseen maailmaan syventyminen, josta yksilö ei pääse ulos ja niinpä hän tässä epätodellisuudessa pitää itseään pyhittyneenä, sillä hän pelkästään katselee kaihoten taivaalle ja pitää itseään oikeutettuna halveksimaan kaikkia maan matosia. Mutta todellinen ihanne ei jää epämääräiseksi ja puhtaasti sisäiseksi, vaan sen täytyy kaikessa eheydessään kaikin puolin levittäytyä ulospäin, tiettyyn ulkoiseen havainnollisuuteen asti. Sillä ihminen, ihanteen täysi keskiö, elää, hän on olemukseltaan tässä ja nyt, nykyisyys, yksilöllinen loppumattomuus, mutta elämään kuuluu ristiriita ympäröivän ulkoisen

luonnon kanssa, ja samalla yhteys siihen ja siinä toimiminen.»

Näistä Hegelin sanoista ei kuitenkaan seuraa, että yhteiskunnallisen ihmisen ihanne olisi toteutettavissa nyt, huomenna tai koko ihmiskunnan kokemuksen aikana. Hänen mielestään ihmisen naiivi ykseys yhteiskunnan ja luonnon kanssa on muinoin ylitetty aste, mutta itsessään hajoavan maailman Hegel idealistina yrittää parantaa ei suinkaan reaalisin keinoin vaan filosofisella nöyryydellä sovittamalla vastakohtaisuudet »idean konkreettisessa täydellisyydessä». Hän valaisee taiteen klassisia kukoistuskausia menneisyydessä yhteiskunnallisen ihanteen ylimpinä ja elävinä ilmentyminä, mutta samalla hän tunnustaa, että tämä tila oli ihmisyhteiskunnan lapsuus, johon ei ole enää paluuta. Naiivi elämänrunous muuttuu miehekkääksi sovinnoksi porvarillisen kauden selkeän proosan kanssa. Täten ihanteen konkreettinen toteutuminen merkitsee myös sen kieltämistä, Goethen Entsagungia.

Tämä oli ankaraa ja syvää dialektiikkaa, joka ei sallinut ajatusta paluusta takaisin menetettyyn yksinkertaisuuteen Rousseaun hengessä tai Helvétiuksen ja Diderot'n »keskitilaan», joka sijaitsee jossakin alkukantaisen yhteiskunnan ja sivistyksen äärimmäisyyksien välillä. Syvällisesti historiaa ymmärtäen Hegel hahmottelee yhteiskunnalliset olot, jotka tekevät mahdottomaksi paluun muinaisten aikojen eeppiseen runouteen tai myöhemmän keskiajan italialaiseen kuvataiteeseen. Hän viittaa materiaalisen tuotannon yleiseen luonteeseen ja »kansalaisyhteiskunnan» jäsenten eroamiseen toisistaan; heitä sitoo enää toisiinsa »kaikille yhteinen fyysisen riippuvaisuuden järjestelmä». Edelleen hän viittaa yksityisen henkilön elämää sääntelevän poliisivaltion jatkuvaan kasvuun ja henkisen kulttuurin abstraktiseen luonteeseen, refleksien ylivaltaan ihmisten älyllisessä elämässä.

Paikoitellen Hegel tulee lähelle materialismia, mutta vallankumouksellisen perspektiivin puuttuminen ja porvarillisen järjestelmän tunnustaminen ainoiksi mahdollisiksi puitteiksi kaikkien inhimillisten voimien edelleenkehitykselle sulkevat hänen silmänsä todelliselta johtopäätökseltä, joka seuraa hänen loistavasta analyysistaan. Sen sijaan hän yrit-

tää todistella mahdotonta: porvarillisen sivistyksen henkinen kuolema, tai Hegelin koulukunnan filosofisella kielellä »vieraantuneisuus», esiintyy hänen järjestelmässään suurena saavutuksena. Henki ei tarvitse enää aikaisempien kulttuurien välittömiä, aistiperäisesti konkreettisia muotoja ja esiintyy nyt puhtaassa muodossaan, absoluuttisen idean itsetuntemuksena. Klassinen saksalainen estetiikka korottaa taiteen elämän yläpuolelle ja samanaikaisesti asettaa sen alemmalle askelmalle suhteessa abstraktiseen ajatteluun.

Näin ollen estetiikka, tai taiteen filosofia sulkeutui aina yksiin ja samoihin ongelmiin, joita se ei pystynyt ratkaisemaan, ei mistään erityisestä omasta syystään, vaan historiallisen näkökenttänsä rajoittuneisuuden takia. Vanhalle yhteiskuntajärjestelmälle tyypilliset ristiriidat esiintyvät tässä katsomusjärjestelmässä ihmisluonnon ainaisena arvoituksena. Ne ovat historian ulkopuolella, ikään kuin sen yläpuolella.

Tällaista ajattelutapaa marxismin perustajat kutsuivat *ideologiaksi,* antaen tälle käsitteelle kielteisen sävytyksen. Maxin ja Engelsin historiallinen tietoteoria sisältää opin siitä, miten todellisuuden ristiriidat synnyttävät valheellisia tiedostamismuotoja, yksipuolisia, mielikuvituksellisiin mittoihin asti liioiteltuja, vääriä heijastumia reaalisista tosiasioista. On välttämätöntä viedä ihmisten mielessä syntyneet hämärät mielikuvat »todenmukaisiin lähtövoimiinsa», löytää se reaalinen aspekti, jonka avulla voidaan luoda todellisuuden eri puolien mittasuhteet ja yhteydet, jotka väärä tiedostaminen on sekoittanut rajoittuneiden historiallisten olosuhteiden vaikutuksesta. Tällaisen päämäärän marxismi asettaa itselleen.

»Ihmiset ovat mm. käsitystensä ja aatteidensa tuottajia. Mutta kysymys on todellisista, toimivista ihmisistä, tuotantovoimiensa tietyn kehitysasteen ja sitä vastaavan kanssakäymisen etäisimpienkin muotojen muovaamista ihmisistä. Tajunta (das Bewusstsein) ei voi koskaan olla muuta kuin tajuista olemista (das bewusste Sein), ja ihmisten oleminen on heidän todellisen elämisensä prosessia. Kun ihmiset ja heidän suhteensa näyttävät koko ideologiassa päälaellaan seisovilta kuten camera obscurassa, niin tämä johtuu heidän

elämisensä historiallisesta prosessista, kuten esineiden ylösalainen kuva silmän verkkokalvossa johtuu heidän elämisensä välittömästä fyysisestä prosessista» (3, 26).

Tämän historiallisen todellisuuden ja sen ihmisten tietoisuudessa olevan kuvan välisen ristiriitaisen yhteyden tajuaminen on mahdollista vain tuloksena yhteiskunnallisten ristiriitojen objektiivisesta kehityksestä niiden saadessa kypsemmän muodon, joka tekee oikean analyysin mahdolliseksi. Siten kapitalismin kehitys ja työväenluokan nousu paljastavat edeltävän historian todellisen merkityksen. Tämä tosiasia heijastuu marxismin synnyssä — suuressa aatteellisessa vallankumouksessa ja todellisessa edistyksessä aikaisempien yhteiskuntaluokkien normaalin näköpiirin rajojen ulkopuolelle.

IV

Marxismi tarkastelee vanhan kulttuurin maailmanarvoituksia todellisen historian valossa. Sen perustajat eivät suinkaan suhtautuneet yliolkaisesti näihin »objektiivisiin ilmiöihin», joihin aina sisältyy todellisen elämän heijastusta ja sen prosessien enemmän tai vähemmän mielikuvituksellista kuvailua. Tällaisten ilmiöiden suhteellinenkin puoli kuuluu ihmisistä riippumattomiin, historiallisesti ohimeneviin tietoisuuden muotoihin, jotka syntyvät materiaalisista tosiseikoista ja yhteiskunnallisesta tuotannosta. Kaikki tämä koskee yhtäläisesti aikaisemman estetiikan, historianfilosofian ja kulttuurifilosofian totunnaisia käsityksiä.

Marx osoitti, että »keskitilan» (jona 1700-luvun ja 1800-luvun alun kirjailijat pitivät muinaista Kreikkaa tai myöhempää keskiaikaa) reaalisena pohjana on yksinkertaisen tavaratalouden klassinen muoto. Antiikin kulttuurin ekonomisena pohjana sen kukoistuskaudella oli pieni talonpoikaistalous ja riippumaton käsityöliike. »He ovat samalla klassisen yhteiskuntalaitoksen perustana sen parhaimpina aikoina, sitten kun alkuaan itämainen yhteisomaisuus oli lakannut ja ennen kuin orjuus oli todella vallannut tuotannon haltuunsa» (23, 354).

Tämä tuotantotapa »kukoistaa, vaikuttaa koko voimal-

laan, saavuttaa oikean klassisen muotonsa vain siellä, missä työläinen on käyttämiensä työehtojen vapaa omistaja, talonpoika pellon, jota viljelee, käsityöläinen työkalun, jota hän osaa taidolla käyttää». Toisaalta vapaaseen pienomistukseen perustuva »yhteiskunnan klassinen muoto» ei esiintynyt missään puhtaassa muodossaan, vaan siihen liittyi kaikkialla orjuus ja välittömät henkilökohtaiset riippuvuussuhteet. Sen lisäksi tätä yhteiskunnallisen järjestelmän muotoa »voidaan sietää vain ahtaissa luontoperäisissä yhteiskunnan ja tuotannon rajoissa. Sen ikuistamispyrkimys olisi, kuten Pesqueur oikein sanoo, 'yleisen keskinkertaisuuden pysyväksi julistamista'» (23, 789).

Kerran vauhtiin päästyään tavaratuotannon lait synnyttävät luonnontieteellis-historiallisen prosessin väistämättömällä voimalla porvarillisen järjestelmän kaikki epäsuhdat ja antagonismit. Tuotantovoimien kehitystä haittaava pientuotannon klassinen muoto joutuu väistämättömästi häviämään, ja se antaa myöten omaisuuden ja yhteiskunnallisen työn keskittymiselle, vaikkakin tämä prosessi tapahtuu ennenkuulumattomien uhrien hinnalla. Kapitalismin perustana on poikkeaminen vaihtotalouden yhteiskunnan pyhimmästä normista — samanarvoisten yhdenveroisuudesta — ja oman edellytyksensä, henkilökohtaiseen työhön perustuvan yksityisomaisuuden kieltäminen. Porvarillisen yhteiskunnan ristiriitojen kehittyessä »keskitilan» ihanne, joka Ateenan ja Firenzen kukoistuskausilla oli vielä suhteellisen reaalinen, muuttui yhä enemmän utopiaksi.

Tietenkään tämä utopia ei ollut mielivaltainen. Sillä on myös reaalinen puolensa, ja joskaan ei aito klassismi, niin sovinnainen klassismi Bolognan Akatemiasta Davidin koulukuntaan oli syntymässä olevan porvarillisen yhteiskunnan »ihanteellisen struktuurin» heijastuma, joka muuttui välttämättömäksi, taloudellisesti väistämättömäksi vastakohdakseen »reaaliselta struktuuriltaan». Ei pidä unohtaa, että yksinkertaisen tavaratalouden oikeudenmukainen maailma toteutuu käytännöllisesti katsoen täydessä laajuudessaan vasta kapitalismin kehittyessä, mutta se toteutuu joka askeleella kieltämällä oman lakinsa. Kaikkialla pääoman tuottamisesta puhuessaan Marx selittää, miten tämä tapahtuu.

Siksi porvarillisen elämänjärjestelmän taivas ja maa kaikkoavat yhä kauemmaksi toisistaan, ja kaikki tälle pohjalle kasvavat henkiset ilmiöt käyvät ajan mittaan yhä kaksinaisemmiksi, problemaattisemmiksi. Suuri saksalainen runoilija Schiller ilmaisi tämän uuden ajan yhteiskunnallisen itsetajunnan piirteen käsitteessään »sentimentaalinen» kulttuuri, joka on jo kaukana muinaisten aikojen »naiivista» kulttuurista ja tajuaa tämän menetyksensä.

Tällainen kahden asteen välinen ero on olemassa myös marxismin historian filosofiassa. Marx ihaili suuresti klassisten aikakausien taiteellista kehitystä. Hänen historiallisessa maailmankatsomuksessaan se saa ihanteellisen keskuksen aseman, jota hän ei kadota näkyvistään, vaikka kaikkein vähiten puhuukin siitä. Marx ei suinkaan halunnut palata ihmisyhteiskunnan »normaaliin lapsuuteen». Naiivia olotilaa ei voida herättää henkiin, ja samalla tavalla ovat elvyttämättömissä taiteelliset muodot ja jopa näiden aikakausien ihmisille ominainen esteettinen havaintotapa. »Viehätys, jota heidän taiteensa meissä herättää, ei ole ristiriidassa sen kehittymättömän yhteiskunnallisen vaiheen kanssa, josta se kasvoi. Tämä taide on päinvastoin kyseisen vaiheen tulosta ja liittyy erottamattomasti siihen, että ne epäkypsät yhteiskunnalliset olosuhteet, joiden vallitessa tämä taide syntyi ja saattoi yksin syntyä, eivät voi koskaan palata» (13, 642).

On itsestään selvää, että tietyssä mielessä »normin ja tavoittamattoman mallin merkityksen» säilyttäneen kreikkalaisen taiteen ylivoimaisuuden salaisuus ei ole *kehittymättömyydessä* sellaisenaan, vaan myöhemmille aikakausille tyypillisten *yhteiskunnallisten ristiriitojen kehittymättömyydessä,* toisin sanoen myöhemmän kehityksen kaksinaisuudessa sellaisena kuin luokkayhteiskunta sen pakostakin muovaa.

Abstraktiset muodot, joissa muinaisten aikojen johtava ajattelu säilyi hengissä kauemmin kuin nuo yhteiskunnalliset ristiriidat, ovat Marxilla ja Engelsillä konkreettisen taloustieteellisen sisällön täyttämät, toisin sanoen täynnä sitä, minkä ansiosta ihmiset sanan kirjaimellisessa merkityksessä elävät. Mutta juuri siksi heidän yhteiskunnan henkistä kehitystä käsittelevät johtopäätöksensä ovat niin vakavat ja täynnä todellista sisältöä ja niin kaukana tarpeettomista

fraaseista. Esimerkkinä voi olla työn ja leikin ongelma, joka on laajalti tunnettu Schilleriltä saamassa muodossa. Marxismi tarkasteli tätäkin vastakohtaisuutta historiallisesti, toisin sanoen luokkayhteiskunnan konkreettisissa oloissa ja varsinkin kapitalistisen tuotantotavan vallitessa, joka riistää työltä kaiken luovuuden, fyysisten ja moraalisten voimien vapaan leikin.

Työ tulee tietenkin aina kuulumaan materiaalisen välttämättömyyden piiriin. Yhteiskunnallisen työn universaalisen järjestelmän kehittäminen on kapitalismin suunnaton ansio. Mutta toisaalta tämä järjestelmä luo porvarillisessa yhteiskunnassa abstraktisen vastakohtaisuuden työajan ja ihmisen vapauden välille. Pakko tehdä työtä uhkaa meitä kuin raamatun kirous, ja mitä pakollisempi työ on sitä ihanteellisemmalta tuntuu joutenolo. Siksipä virallisen ja liberaalisen työteliäisyyden moraalin kääntöpuoleksi muodostuu halveksittava laiskuus, tyhjä ajankulu, tyhjäntoimittajan psykologia. Tarvitaan vain tekosyy, jotta nämä alhaiset piirteet pääsisivät valloilleen. Ei olekaan ihme, että niin kauan kuin ihminen ei tee työtä omaksi hyväkseen, niin kauan kuin hänen henkilökohtainen etunsa liittyy yhteiskunnalliseen vain kaukaisesti, ristiriitaisesti ja ylimaailmallisesti, tai ilmaistaksemme asian tavanomaisella filosofian kielellä, niin kauan kuin »työ on vieraantunutta», työläisen todellinen elämä alkaa vasta työajan jälkeen.

Marx sanoo: »Työ ei voi olla leikkiä, kuten Fourier haluaisi, mutta hänen suurena ansionaan on se, että hän ilmaisi lopullisena tarkoituksena olevan tuotantotavan eikä jaon muokkaamisen korkeampaan muotoon» (»Grundrisse...», s. 599). Mutta työ voi olla miellyttävää, ihminen voi »toteuttaa itseään» siinä, kuten muinoin oloissa, joissa ihminen saattoi kohota »antagonistisen työn», toisten hyväksi tehdyn pakollisen työn yläpuolelle niin kauan kuin nämä objektiiviset ja subjektiiviset ehdot vielä olivat olemassa. Selvimpänä esimerkkinä tällaisesta suhteellisesta harmoniasta leikin ja työn välillä Marx mainitsee usein »puolitaiteellisen käsityöläisammatin». Siinä esittää pääosaa mestarin taide. Tällainen työmuoto liittyy saumattomasti »klassiseen, yhteiskuntamutoon», toisin sanoen pienomistuk-

seen, jonka vallitessa talonpoika ja käsityöläinen omistavat tuotantovälineensä.

Tiedämme kuitenkin, että tämän maailman kehityskulku ei johda laajaan historialliseen elämänpiiriin. Tuotantovoimien nykyisen kehityksen kynnyksellä seisovat alkuperäisen kasaantumisen demonit. Niiden täytyy lyödä maahan Philemonin ja Baukiksen idyllinen maja, siitä muodostui loppujen lopuksi edistyksen vääjäämätön hinta. Mutta vapaan käsityöläisen »puolitaiteellinen» työ on kuitenkin ylempänä alkukantaista orjuutta ja sivistynyttä hiostusjärjestelmää. Siksi Marx viittaa siihen todistaakseen, että työ voi muodostua ihmisen »itsensä toteuttamiseksi» tulevaisuuden yhteiskunnassa. Työ on silloin saanut takaisin alkuperäisen *»miellyttävän, luovan toiminnan* merkityksensä, eikä se ole (Adam Smithin mukaisesti) työteliäisyyden epäjumalalle kannettu uhri, toisin sanoen puhtaasti kielteinen toiminta, joka nielee reaalisen yksilön elämän (»Grundrisse...», s. 507).

Toisessa kohdassa Marx toistaa ajatuksensa — myönteisen, luovan toiminnan miellyttävyyttä ei pidä käsittää siten, että tulevaisuuden yhteiskunnassa työ tulisi olemaan pelkkää huvia ja virkistystä, »kuten Fourier käsittää sangen naiivisti, grisettien tapaan». Luova työ on voimanponnistusta materiaalisen tuotannon ulkopuolellakin. Fourierin haaveet eivät itse asiassa ole vapaita onnellisen laiskuuden valtakunnan kuvitelmista, jotka ovat syntyneet mielikuvituksessamme pakonomaisen työn synnyttämän inhon voimasta. Kysymys ei ole helppoudesta. »Todella vapaa työ, esimerkiksi säveltäminen, merkitsee samalla pirullisen vakavaa, mitä intensiivisintä ponnistelua» (»Grundrisse...», s. 505).

Mitä sitten tuo mukanaan siirtyminen Fourierin ennustamaan korkeampaan tuotantomuotoon? Tulevaisuudessa työ ei tule olemaan leikkiä huvin merkityksessä eikä askeettista itsensä kieltämistä, joka sulkisi pois kaiken ilon elämästä ja työntäisi sen työtoiminnan äärirajoille, missä elämä esiintyisi tylsimmässä ja säälittävimmässä muodossaan. Tulevaisuuden yhteiskunta pystyy perinpohjin muuttamaan ihmisvoimien vapaan leikin ja tarkoituksenmukaisen työn välisen riippuvuuden. Niiden keskinäisen suhteen ei välttämättä tarvitse olla vihamielinen, toisin sanoen »abstraktinen vas-

takohta-suhde. Välttämättömyyden ja vapauden, työ- ja vapaa-ajan harmonisempi yhteys on mahdollinen, kuten tiedämme muinaishistoriasta ja niistä taiteellisen työn esimerkeistä, joita on säilynyt taiteen erityisessä pyhätössä, kuten säilyvät kuninkaat ja lakeijat, seurapiirielämä ja keskiaikainen kirkko.

Tästä vertauksesta seuraa että porvarillisen sivistyskauden taide on suhteellista eikä se kuulu välittömästi kapitalistisen järjestelmän tektoniikkaan. Voi sanoa, että se on pelkkää elämän koristusta niille, jotka voivat suoda itselleen sellaisen ylellisyyden, sinänsä kaunis päällysrakenne. Mutta kaikesta tästä ei voi tehdä sellaisia mielikuvituksellisia johtopäätöksiä, joissa maalaustaide tai romaani tuomitaan nykyisen tekniikan uhriksi ja taiteilijan työ esitetään anakronismiksi tai tarpeettomaksi toiminnaksi, kotikudonnan tapaiseksi. Käymättä väittelyyn tämän yleisen typeryyden kanssa sanomme vain, että on olemassa suhteellinen anakronismi, joka liittyy ohimeneviin oloihin.

Mitä taas tulee tulevaisuuden yhteiskuntaan, niin se jättää taakseen hajaannuskauden, jolloin luomismahdollisuudet riistetään välittömältä tuottajalta ja ne kuuluvat objektiiviselle kone- ja työprosessijärjestelmälle tehtaassa. Tuossa yhteiskunnassa yksilöllä, jota ei ole enää alistettu ilottomaan pakkotyöhön, on tarpeeksi aikaa korkeampia harrastuksia varten, ja Marxin sanojen mukaisesti hän ei palaa tuotantoprosessiin *samanlaisena kuin oli ennen.* Se merkitsee, että henkinen kehitys itsenäisenä prosessina valtaa takaisin paikkansa elämän orgaanisessa järjestelmässä. Se ei ole enää yksinkertainen päällysrakenne, eikä samanaikaisesti sulaudu yhteiskunnan taloudelliseen perustaan, kuten tapahtui keskiajan »puolitaiteellisessa käsityössä». Yhteiskunta ei voi palata lapsuuteensa, onneksi — muuten pitäisi herättää henkiin myös elämän kaikki barbaariset, pimeät olot, joiden keskellä kukoistivat sellaiset kukkaset kuin goottilainen ruusuikkuna. Meidän onneksemme ei nykyajan taiteilijaa voi muuttaa keskiajan ammattikuntamestariksi. Renessanssin kaudella alkanut välittömän tuotannollisen työn ja ammattimaisen taiteen eroaminen toisistaan ei tapahtunut suotta.

Mutta tällä jakautumisella on myös historialliset rajansa. Marxille ja Engelsille tulevaisuuden yhteiskunta, toisin sanoen kommunismi, on ristiriitojen ratkaisu. Tällöin »korkeampi toiminta» johon työläinen voi osallistua työaikansa ulkopuolella, ei ole yhdentekevä työn suhteen, ja työ puolestaan on kurin kouluna, tieteen materiaalis-fyysisenä lisäpiirinä ja fyysisenä harjoituksena, ihmisen elimistölle välttämättömänä »vapaana liikkumisena» (»Grundrisse...», s. 600).

V

Mutta niin kauan kuin porvarillinen yhteiskunta on olemassa, suuri määrä kasaantunutta yhteiskunnallista työtä toimii työtätekevää yksilöä vastaan pääoman abstraktisessa ja samalla vääjäämättömän reaalisessa muodossa. Kuollut hallitsee elävää. Työn »vieraantuminen» vastaa sitä, että sen vaihtoarvossa ilmenevä neutraali *määrällinen* puoli hallitsee *laatua* — tietyn toiminnan ja sen tuotteen omalaatuista, erityistä luonnetta.

Vaikka muinaiset ajattelijat mitä erilaisimmissa muodoissa kuvailivat ristiriitaa yhteiskunnan edistyksellisen kehityksen ja taiteen runollisen maailman välillä, niin marxismin perustanlaskijoiden opissa tämä ristiriita saa ensimmäisen kerran historialliset piirteet ja rajat. Vanhan luokkayhteiskunnan korkeimpana luomuksena on kapitalistinen tuotantojärjestelmä, mutta tälle taloudelliselle muodostelmalle sisäisesti ominainen käsite, työn tuottavuus (joka ei tarkoita samaa kuin Marxin käsite »tuottavuus»-sanan *yhteiskunnallisessa* merkityksessä on ristiriidassa taiteellisen luomisen ehtojen kanssa. Tämä suhde sisältyy jo kapitalismille olennaiseen abstraktisen työn ylivaltaan inhimillisen toiminnan eri muotojen omalaatuisuuteen nähden, määrän herruudessa laadun suhteen, joka erottaa niin selvästi porvarillisen käsityksen työn yhteiskunnallisesta jakamisesta antiikin katsomuksesta. Kapitalistisen tuotantotavan puitteissa Milton, joka loi »Kadotetun paratiisin», oli tuottamaton työläinen, mutta tehdasmaisesti bulevardiromaaneja luovan töhertelijän, käsityöläiskirjailijan työ on tuottavaa, kos-

ka hän lisää julkaisijan pääomaa. *Yhteiskunnallinen intressi* Miltonin taiteeseen (jota Marx käyttää esimerkkinä teoksessaan »Lisäarvoteorioita») on suoranaisesti ristiriidassa *kasaantumisintressille,* joka on ainoa pääomanhaltijan omaantuntoon tunkeutuva ääni, kun on kyse vakavista asioista.

Tästä juontuu Marxin klassisen selkeä väittämä: »Niinpä kapitalistinen tuotanto suhtautuu vihamielisesti tiettyjä henkisen tuotannon aloja kohtaan, esimerkiksi taiteeseen ja runouteen» (26. 1, 257). Tämä selittää myös Marxilla ja Engelsillä usein esiintyvät porvarillisen yhteiskunnan vertaukset antiikkiin ja renessanssin kauteen kapitalismin kaudelle epäedullisessa mielessä.

Sen taloudellisen lainalaisuuden selvittäminen, joka muuttuu porvarillisen elämänjärjestelmän estetiikaksi, tai jos niin voi sanoa, antiestetiikaksi, merkitsee nyt hyvin tunnettujen totuuksien toistamista. Muinoin oli toisin, kun nämä totuudet vasta avasivat tiensä niiden ihmisten tajuntaan, jotka eivät suhtautuneet välinpitämättömästi marxismin aatteisiin. Jotkut vastaväitteet, joita kohdistettiin yllä esitettyyn teoriaan taiteen epätasaisesta kehityksestä verrattuna yhteiskunnan taloudellisen perustan kehitykseen olivat perustellumpia kuin pelkkä marxismin sadattelu. Niinpä esimerkiksi viitattiin siihen seikkaan, että porvarillisessa yhteiskunnassa taide ei lakannut kehittymästä saavutettuaan korkean tasonsa antiikin aikana ja keskiajan lopulla. Tämä laki ei koske musiikkia eikä varsinkaan kirjallisuutta, ja muillakin taiteen aloilla esiintyi monia huomattavia henkilöitä kapitalismin kaudella. Mutta olisi erittäin lapsellista arvella, että Marx ja Engels eivät olleet tietoisia tästä. Heidän katsomuksensa perustuu materialistiseen dialektiikkaan, ja se joka ei halua opiskella tätä tiedettä voi vain syyttää itseään.

Ottakaamme esimerkki toiselta alalta. Kapitalismi merkitsee demokratian kieltämistä. Ihmiset eivät voi olla tasa-arvoisia ja vapaita, elleivät he ole tasa-arvoisia taloudellisessa mielessä eivätkä vapaita nälän vallasta. Mutta marxismi ei ole milloinkaan kieltänyt kansanjoukkojen taistelun merkitystä demokraattisten oikeuksien puolesta ja tiettyjen saavutusten mahdollisuutta tällä alalla. Tällaiseen kysymyksenasetteluun sisältyy ristiriita; todellinen eikä keksitty ristiriita. Sillä kasvavathan demokratian vaatimukset nimenomaan kapitalismin pohjalle ja samanaikaisesti kasvaa hyödyllinen pettymys muodollisen demokratian harhakuviin, syntyy kokemusta luokkataistelusta, joka opettaa, että todellinen demokratia voidaan saavuttaa vain hävittämällä kapitalismin valta.

Suunnilleen samoin on käynyt taiteen asemankin kapitalistisessa yhteiskunnassa. Se kehittyi epäsuotuisissa oloissa, kapitalistisen orjuuden ikeessä ja taistelussa ympäristöä vastaan. Tämä taistelu loi jopa omat erityiset taiteenmuodot; Belinskin mukaan se opetti »etsimään ulospääsyä pahuudesta itsestään». Se taistelu on suurenmoisin edistysaskel ellei koko taiteen niin ainakin joidenkin sen muotojen ja mahdollisuuksien kehityskulussa.

Muut taiteellisen toiminnan muodot, sikäli kuin nykyään tiedämme, kuuluvat menneisyyteen. »Tiettyjen taidemuotojen, esimerkiksi eepoksen, kohdalla tunnustetaan jopa, ettei niitä maailmanhistoriallisesti käänteentekevässä, klassisessa muodossaan voida lainkaan tuottaa niin pian kuin taidetuotanto sellaisenaan on alkanut; siis että taiteen alalla ovat tietyt merkittävät muodot mahdollisia ainoastaan taiteen kehityksen alhaisessa vaiheessa. Kun näin tapahtuu eri taidelajien suhteissa itse taiteen alueen sisällä, on jo vähemmän yllättävää, että tilanne on sama koko taiteen alueen suhteessa yhteiskunnan yleiseen kehitykseen» (13, 735).

Tarkasteltaessa taiteen kohtaloa maailmanhistorian porvarillisella kaudella tuolta ainoalta tieteelliseltä, dialektiselta kannalta, on helppo havaita, että sellaisten taiteellisen luomisen muotojen kuin musiikin, lyyrisen runouden, kaunokirjallisen proosan, varsinkin romaanin, joka syntyi vasta antiikin rappiokaudella, voimakas kehitys ei ole ristiriidassa Marxin teesin kanssa porvarillisen elämänmuodon vihamielisyydestä taiteelle ja runoudelle vaan päinvastoin tukee tätä teesiä. Huomautettakoon että juuri tuo »vihamielisyys» oli ainakin 1800-luvun kirjallisen tuotannon pääteemoja.

On vuosisadan merkki kaikkiin lyöty.
On pyyteet samat, haaveet yhteiset,
kun tavoitteenaan liikevoitto, hyöty
jo avoimesti häärää ihmiset.

Pois runouden unet lapselliset
nyt valistuksen valo häivyttää,
ei niistä huoli pojat eikä isät,
nyt heitä liiketoimet viehättää.

Joka on täysin vieras tälle menetykselle eikä kykene tuntemaan sen syvyyttä, se on taiteen ja filosofian rajojen ulkopuolella. Marxia ja Engelsiä ei saa epäillä sellaisesta tunteettomuudesta rautaisen aikakauden »yhteisen haaveen» sisältöä kohtaan. Rautainen aikakausi on sen jälkeen tullut *vielä rautaisemmaksi.* Nyt on osoitettu, että Marx ja Engels kuuluivat ihmisen alennustilan suuriin arvostelijoihin. Mutta heidän historiallisella maailmankatsomuksellaan ei ole mitään yhteistä sentimentaaliseen sääliin, jonka kohteina ovat patriarkaalisen moraalin ja menneisyyden runollisuuden rappio. Ennen kaikkea he osoittavat, että tavarayhteiskunnan kehityksen varsinkin kapitalismin pohjalta luomat taloudelliset kumoukset omaavat suunnattoman vallankumouksellisen merkityksen. Laajassa historiallisessa mittakaavassa nämä prosessit ovat hyödyksi myös ihmiskunnan taiteelliselle kehitykselle. Jopa kapitalismin »tuotanto tuotannon vuoksi» -periaatteen sanelema rikkauksien tavoittelu kaikessa kieroutuneisuudessaan on vain inhimillisten voimien loputtoman kehityksen rajoittunut ja vääristynyt muoto. Tätä Marxin väitettä Lenin käytti taistelussa narodnikkien taloudellista romantiikkaa vastaan. Narodnikit kääntyivät patriarkaalista elämänmuotoa kohti, jota pitivät idyllisenä harmoniana tuotannon ja kulutuksen välillä alhaisella kehitysasteella.

»Pääoman» ensimmäisessä luonnoksessa on erinomainen kohta, johon sisältyy antiikin ja porvarillisen kulttuurin vertailevaa kritiikkiä sen pohjalta, miten ne kykenivät luomaan *tietyn sisällön omaavia suljettuja muotoja* tai päinvastoin avaamaan tien *tämän sisällön rajattomalle kehitykselle.* Ensimmäisessä tapauksessa on etusijalla antiikin maailma, toisessa nykyaikainen kapitalismi. Lainaamme kappaleen kokonaisuudessaan.

»Antiikin ajalta emme tapaa yhtäkään tutkimusta siitä, mikä maanomistusmuoto jne. on tuottoisin, luo suurimman rikkauden. Rikkaus ei esiinny heillä tuotannon päämääränä,

vaikka Cato saattoikin hyvin tutkia, mikä pellonmuokkaustapa oli edullisin ja Brutus saattoi jopa lainata rahansa korkeimmalla korolla. Tutkimuksen aiheena on aina se, mikä omistusmuoto luo parhaat kansalaiset. Rikkaus esiintyy itsetarkoituksena vain joillakin kauppakansoilla — välittäjäkaupan monopolisteilla — jotka elivät antiikin aikana, kuten juutalaiset keskiajan yhteiskunnassa. Mutta rikkaus on toisaalta esine, se konkretisoituu esineissä, materiaalisissa tuotteissa, jotka ihminen kohtaa subjektina; toisaalta rikkaus arvona on pelkkää valtaa määrätä vieraasta työstä, ei määräämisen vuoksi vaan yksityisen kulutuksen vuoksi jne. Kaikissa muodoissaan rikkaus saa tavaran muodon, olipa se sitten esine tai suhde, joka syntyy esineen välityksellä, joka on ulkopuolinen ja yksilölle sattumanvarainen. Siksi antiikin katsomus, jonka mukaan ihminen on kuitenkin tuotannon kohde olipa hän kuinka tahansa rajoittunut kansalliselta, uskonnolliselta tai poliittiselta luonteeltaan, vaikuttaa paljon jalommalta verrattuna nykymaailmaan, missä tuotanto on ihmisen tarkoituksena ja rikkaus taas tuotannon tarkoituksena. Mutta itse asiassa, kun poistetaan sen rajoittunut porvarillinen muoto, mitä muuta rikkaus on kuin yksilöiden tarpeiden, kykyjen, kulutuksen ja tuotantovoimien universaalisuutta, jonka luo universaali vaihto? Eikö se ole ihmisen kehitystä luonnonvoimien täydelliseksi herraksi, sekä niin kutsutun 'luonnon' että oman luontonsa voimien herraksi? Eikö se ole ihmisen luovan lahjakkuuden täydellistä toteutumista ilman muita ehtoja kuin historiallisen kehityksen luomat, joka asettaa itsetarkoitukseksen tämän kehityksen totaalisuuden, toisin sanoen kaikkien inhimillisten voimien kehityksen sellaisenaan, ilman mitään *aikaisemmin määrättyä* mittapuuta. Silloin ihminen ei kehitä vain yhtä tiettyä puoltaan, vaan muovailee itseään kaikessa totaalisuudessaan. Hän ei pyri säilymään sellaisena kuin on, vaan on absoluuttisessa liikkeessä eteenpäin.

Porvarillisessa taloustieteessä — ja sitä vastaavalla tuotantokaudella — tämä ihmisen sisäisen olemuksen täydellinen paljastuminen esiintyy täydellisenä tyhjentymisenä, tämä universaalinen esineellistyminen (Vergegenständlichung) esiintyy täydellisenä vieraantumisena, ja kaikkien määrät-

tyjen, yksipuolisten tavoitteiden hävittäminen varsinaisen tavoitteen uhraamisena jollekin aivan ulkonaiselle päämäärälle. Siksi naiivi antiikin maailma vaikuttaakin ylevämmältä kuin nykymaailma. Toisaalta antiikki onkin jalompi kaikkialla, missä tavoitellaan suljettua hahmoa, muotoa ja tiettyjä rajoja. Rajoitetulta näkökannalta katsoen se antaa tyydytystä, kun taas nykyinen maailma ei tyydytä, tai kun se vaikuttaa tyytyväiseltä itseensä, se onkin *matalamielinen*» (»Grundrisse. . .», s. 387—388).

Mikäli on välttämätöntä perustella taloudellisesti sitä suurta yhteiskunnallista ja psykologista eroa, joka vallitsi Balzacin ja Dostojevskin ja sen kulttuurin välillä, joka loi kreikkalaisen plastillisuuden täydelliset muodot, riittävät yllä lainatut Marxin sanat. Mutta tietenkään koko hänen kantansa ei rajoitu tämän kahden asteen luonnehdintaan. Myös *kolmas* kulttuuri*aste* on mahdollinen ja tarpeen. Siinä poistuu negatiivinen muoto, »täydellisen tyhjentymisen» muoto, jona »inhimillisen olemuksen» yleismaailmallinen rikkaus ilmenee kapitalismissa.

»Varhaisimmilla kehitysasteilla erillinen yksilö esiintyy täydellisimpänä nimenomaan siksi, ettei hän ole vielä muokannut täydellisiksi suhteitaan eikä tarkastellut niitä itsestään riippumattomina yhteiskunnallisina voimina ja suhteina. Yhtä naurettavaa kuin yksilön alkukantaisen täydellisyyden kaipaaminen on uskoa, että välttämättä pysähdytään nykyiseen täydelliseen tyhjyyteen. Porvarillinen katsomus ei ole koskaan kohonnut yli tämän ristiriitaisuuden suhteessaan romanttiseen katsomukseen, ja siksi romanttinen katsomus oikeutettuna ristiriitaisuutena tulee seuraamaan porvarillista katsomusta aina sen autuaaseen loppuun asti» (»Grundrisse. . .», s. 80). Tämä on pieni esimerkki romantiikan historiankäsityksestä, joka oli oikeudenmukaista, mutta kuitenkin yksipuolista oppositiota suhteessaan porvarillisittain edistykselliseen näkökantaan.

Kapitalismin raunioille kasvaa kolmas historiallinen aste — kapitalististen yhteiskuntien rajoittuneisuuden tuhoava tulevaisuuden kommunistinen assosiaatio. Enges puhuu siitä: »Tulevaisuuden assosiaatio yhdistää jälkimmäisten kuivakiskoisuuden aikaisempien assosiaatioiden huolenpitoon yhteiskunnan jäsenten yhteisestä hyvästä ja saavuttaa siten tarkoituksensa» (21, 391).

Historian porvarillisen jakson parhaana puolena Marx ja Engels pitivät sitä, että se hävittää kaikki vakaat patriarkaaliset järjestelmät ja luo nopeasti eteenpäin kehittyvän järjestelmän mitä kireimpien yhteiskunnallisten ristiriitojen vallitessa. Ne panevat kärsivän ihmismassan tarkistamaan uudelleen asemaansa ja sysäävät sen taisteluun. Todellinen »vapauden valtakunta» ei ole takanamme vaan edessäpäin. Marxilaisuuden perustajat eivät etsineet yhteiskunnallisten konfliktien ratkaisua utopistisessa »keskitilassa» vaan näiden ristiriitojen täydellisessä ja kaikinpuolisessa kehityksessä, joka johtaa niiden materiaalisen pohjan, yksityisomaisuuden, tuhoutumiseen.

Marxin ja Engelsin aikoina työväenluokan kurjuus, jota ei vielä peittänyt ulkoinen hyvinvointi, oli räikeä dramaattinen tosiasia. Mutta joukkoköyhtymisen mustimmatkaan sivut eivät saaneet heitä Proudhonin tavoin haaveilemaan paluuta menneitten vuosisatojen kadonneeseen harmoniaan. »Vain porvari epäilee sitä, että kapitalistisen tuotannon tultua laajassa mitassa käytäntöön työläisten aineellinen asema on yleensä huonontunut. Mutta pitäisikö meidän sen vuoksi katsella kaihomielin taaksepäin Egyptin (niin ikään hyvin laihoihin) lihapatoihin, maaseudun pienteollisuuteen, joka synnytti vain orjasieluja, tai 'villi-ihmisiin'? Päinvastoin. Vain nykyaikaisen suurteollisuuden luoma, kaikista perinnöllisistä kahleista — muun muassa niista, jotka kahlehtivat sen maahan — vapautettu ja suurkaupunkeihin ajettu proletariaatti kykenee suorittamaan suuren yhteiskunnallisen kumouksen, joka tekee lopun kaikesta luokkariistosta ja luokkaherruudesta» (18, 220).

Primitiivisestä, sisäistä hajaannusta tuntemattomasta ihmisvoimien harmoniasta, joka loi klassisen täydellisyyden muodot, antagonistisen ja epäharmonisen kauden kautta korkeimpaan kehityksen ykseyteen, johon ei sisälly mitään ennalta asetettua rajoittavaa näköpiiriä, — siinä Marxin ja Engelsin dialektinen historianfilosofia. Antagonistisen kauden merkityksellisin luomus on suurteollisuus. Se alistaa ihmismassat kuolleen, kasaantuneen työn herruuteen, tuhoaa

metsät ja myrkyttää vedet, karkottaa runouden ja moraalin elämänsuhteista ja samalla se on välttämättömänä edellytyksenä ihmisen luovan energian täydelliselle vapautumiselle.

Engels jatkaa: »Ja nimenomaan tuon teollisen vallankumouksen ansiosta ihmistyön tuotantoteho on saavuttanut niin korkean tason, että on käynyt mahdolliseksi — ensi kerran ihmiskunnan olemassaolon aikana — yleisen järkevän työnjaon vallitessa, ei ainoastaan tuottaa riittävästi yhteiskunnan kaikkien jäsenten yltäkylläistä kulutusta ja runsaiden varantojen muodostamista varten, vaan myös antaa jokaiselle riittävästi vapaa-aikaa sen omaksumiseen, mikä historiallisesti perityssä sivistyksessä — tieteessä, taiteessa, kanssakäymisen muodoissa, jne. — on todella arvokasta, eikä vain omaksumiseen, vaan myös sen muuttamiseen vallassaolevan luokan monopolista koko yhteiskunnan yhteiseksi hyväksi ja sen edelleen kehittämiseen. Juuri tämä onkin tärkein kohta.»

Harvojen luokkaherruuden oikeutuksesti viitataan tavallisesti siihen, että kulttuurin kehityksen on välttämättä tapahduttava ihmiskunnan enemmistön materiaalisen työn hinnalla. Engels kutsuu tätä perustelua »loruksi», mutta samalla hän tunnustaa, että tällaisilla fraaseilla oli huomattava historiallinen pohjansa. Mutta nykyaikaisen teollisuuden kehittyessä tämä pohja tuhoutuu. Ja jos entiseen tapaan on olemassa joutilaiden ihmisten kerros, jotka eivät luo mitään arvoa, niin sen olemassaolo ei perustu siihen, että se olisi missään mielessä välttämätön kulttuurin säilymiselle tai kehitykselle, vaan pikemminkin päinvastoin. »Vallassaolevan luokan olemassaolo muodostuu päivä päivältä yhä suuremmassa määrässä esteeksi teollisuuden tuotantotehon ja samoin tieteen ja taiteen sekä erittäinkin sivistyksellisten kanssakäymismuotojen kehitykselle. Nykyaikaisia porvareitamme suurempia tolvanoita ei ole milloinkaan ollut» (18, 220).

Näitä sanoja lukiessa voisi luulla, että ne on kirjoitettu tänään. Kaikki kapitalistisessa maailmassa viimeksi kuluneen vuosisadan aikana tapahtuneet muutokset vain vahvistavat Engelsin piirtämän kuvan väritystä. »Hallitsevan eliitin» henkisen tason lasku on todella hämmästyttävää. Jos se todistaa, että on mahdollista tulla toimeen ilman heitä, asiat

ovat hyvin. Mutta jopa porvarillinen älymystö on rappeutunut siinä määrin, että sen terävimpien mietiskelyjen kohteeksi, joita esitetään kansantajuisessa filosofisessa muodossa suurta kirjallista arvovaltaa tavoitellen, on muka valistuksen tuoma paha ja kulttuurin hävittäminen ihmisen raskaimpana ikeenä.

Ainoana, joskin epäilyttävänä oikeutuksena näille teorioille on se seikka, että suurteollisuuden luonut pääoma hallitsee nyt kulttuurinkin alalla hävittäen karkeasti rajan välittömän tuotannon ja henkisen luomistyön väliltä. Niinpä Engelsin ajattelu saa vakuuttavan voiton, sillä nykyisen *teollisen kulttuurin* vääristyneessä muodossa paljastuu ilmiselvästi, että tietty, työn ikeestä vapautettu kerros on tarpeeton jopa henkisen tuotannon kannaltakin. Tämän tarpeettomuuden tosi kuvaajana olisi tietenkin työtätekevien laajojen joukkojen henkinen nousu lyhentyneen työajan ja poliittisen kehityksen pohjalta, eikä kulttuurin ja sen palvelijoiden alistaminen materiaalisen tuotannon laeille. Mutta usein historiassa ongelman myönteistä ratkaisemista edeltää negatiivinen ja takaperoinen ratkaisu, joka on vain merkkinä siitä, että aika on kypsymässä. »Kanssakäymisen muodot», jotka Engels mainitsee, ovatkin meidän päivinämme madaltuneet hämmästyttävän alhaiselle tasolle, niin että tulevaisuuden yhteiskunnan tulee tehdä selvä ero historiallisista ennakkoluuloista vapautumisen ja esihistorialliseen karkeuteen paluun välille. Monet »länsimaiset» kirjallisuuden edustajat tunnustavat, että heistä tämä ongelma näyttää ratkaisemattomalta.

Mistä sitten johtuu, että esiintyy niin paljon ilmeisiä rappion merkkejä, joita suuri kirjallisuus nyt kuvailee? Luokkatendenssiltään porvarillinen kirjallisuus on taipuvainen syyttämään tästä »massojen kapinaa», ja onpa olemassa jopa eräs laaja teos, jossa kaikkien nykytieteen tuntemien muinaisten kulttuurien kriisien syynä pidetään sivistyksen leviämistä harvalukuisen, asiaan vihkiytyneiden kerroksen ulkopuolelle. Massojen nousu yksinkertaistaa kulttuurielämän sisältöä, tekee sen mekaaniseksi, sanovat meille »massayhteiskunnan» kriitikot. Siten kaikkien vapaamielisten edistys- ja kansanvalistusteorioiden jälkeen porvarillinen ajattelu

kääntyy taas teoriaan kukoistavista kulttuurin keitaista, jotka syntyvät enemmistön orjuuttamisen hinnalla.

Salaisuus piilee kuitenkin siinä, ettei enää tule olemaan »aatelispesiä» ja sen, joka haluaa kaiken kauniin säästyvän nykyisen sivistyksen vandalismilta, täytyy toivoa, että pimeän Afrikan viimeinenkin asukas pian kävisi suurteollisuuden ja proletaarisen kulttuurin tulikokeen läpi. Vähemmistön herruuteen perustuva yhteiskuntajärjestelmä on jo historiallisesti kuollut, samalla kun se yhä toimii. Ja mitä kauemmin tämä elävä ruumis muunnoksineen myrkyttää planeettamme elämää, sitä pienemmät ovat mahdollisuudet omaksua se arvokas perintö, jota Engels kutsui todella arvokkaaksi perimässämme kulttuurissa ja kehittää edelleen tätä kaikille kuuluvaa omaisuutta.

Siirtymävaihe merkitsee aina enemmän tai vähemmän pysyvää ristiriitaa historian ja kalenterin välillä. Tähän sisältyy myös nykyisen kauden yhteiskunnallinen draama. Kapitalismin luomat suunnattomat antagonismit ja kehityserot varsinkin sen viimeisellä asteella, vaativat tinkimättömästi työväenluokan vallankumouksellista aktiviteettia. Asiain todellinen kulku ei tapahdu aikaisemmin kirjoitetun ohjelman mukaisesti, mutta siinä on sellaisia käänteitä, joita ei saa sivuuttaa. Marx sanoo kuuluisassa artikkelissaan »Tulokset brittien herruudesta Intiassa», että vasta suuren sosiaalisen vallankumouksen jälkeen edistys lakkaa muistuttamasta inhottavaa pakanaidolia, joka imee nektarin uhriensa pääkalloista.

Historian rautainen välttämättömyys asettaa yhteiskunnan valinnan eteen: joko tuhoutua hirvittävien ristiriitojen puristuksessa tai luoda uudet suhteet, jotka perustuvat ihmisen toiseen ihmiseen kohdistuvan herruuden poistamiseen, ihmisten keskinäiseen yhteistyöhön ja heidän yhteiskunnallisten voimiensa kehityksen järjenmukaiseen ohjailuun. Jopa monet sosialismin väärennöksetkin, jopa se sisäistä ironiaa sisältävä seikka, että uusien, sosiaaliseen oikeudenmukaisuuteen perustuvien yhteiskunnallisten suhteiden kannattajiksi ilmoittautuvat kenraalit, feodaaliherrat ja kirkolliset mahtimiehet, jopa nämä nykyisen aikakauden kummallisuudet osoittavat epäsuorasti luokattomaan yhteiskuntaan siirtymi-

sen historiallisesti välttämättömäksi. Ihmiskunnan historian *todellinen ihanne* on kommunistinen järjestelmä. »Se on *todellinen* ratkaisu ristiriitaan ihmisen ja luonnon, ihmisen ja toisen ihmisen välillä, todellinen ratkaisu olemassaolon ja olemuksen väliseen kiistaan, esineellistymisen ja itsensä toteuttamisen, vapauden ja välttämättömyyden, yksilön ja suvun välillä. Se on ratkaisu historian arvoituksiin, ja se tietää olevansa ratkaisu niihin» (EB, 1, 536).

Olipa matkan varrella kuinka paljon tahansa välttämättömiä ja turhia uhreja, petoksia ja pettymyksiä, Marxin ja Engelsin tiede on edelleenkin ihmiskunnan kärsivälle enemmistölle ainoa tervejärkinen näkemys ihmisyhteiskuntien nykytilanteeseen ja tulevaisuuteen. Se ei ole myytti, vaan järkevä ja samalla runollisen viehättävä näköala. Yhteiskunnan »esihistorian» (Vorgeschichte) lopettavan suuren sosiaalisen vallankumouksen tuloksena tulee olemaan kokonaisen, kaikin puolin kehittyneen ihmisen syntyminen, joka on vapaa kaikista työnjakoon perustuvan yhteiskuntajärjestelmän turmelevista seurauksista. »Kommunistisessa yhteiskunnassa — ainoassa, missä yksilöiden omaperäinen ja vapaa kehitys lakkaa olemasta pelkkä fraasi — tämä kehitys riippuu nimenomaan yksilöiden liitosta, jonka luovat osittain taloudelliset edellytykset, osittain kaikkien vapaalle kehitykselle välttämätön solidaarisuus ja loppujen lopuksi olemassaoleviin tuotantovoimiin pohjautuva yksilöiden toiminnan universaalinen luonne. Näin ollen kyseessä ovat tietyllä historiallisella kehitysasteella olevat yksilöt eikä siis mitkä tahansa sattumanvaraiset yksilöt puhumattakaan väistämättömästä kommunistisesta vallankumouksesta, joka juuri on yleinen ehto heidän vapaalle kehitykselleen. Yksilöiden tietoisuus keskinäisistä suhteistaan tulee tietysti myös muuttumaan, eikä se siksi tule olemaan 'rakkauden periaate' eikä dévouement* eikä egoismi» (3, 425).

Ihmisyhteisössä, jota ei enää alista luokkien ja ammattien eriarvoisuuden tylsistyttävä vaikutus, filosofit näkivät *ihanteen*, jota he kutsuivat »Ihmiseksi», sanovat Marx ja En-

* — uhrautuvuus (*Marxin ja Engelsin koottujen teosten julkaisijan huom.*).

gels »Saksalaisessa ideologiassaan». Historian koko prosessi merkitsi filosofiselta kannalta tämän »Ihmisen» *vieraantumista* itsestään ja palaamista itseensä. Todellinen historia kulkee päinvastaiseen suuntaan. Sen tuloksena on persoonallisuuden monipuolinen kehitys, jonka mahdollistaa kansojen luokkataistelu maailman vallankumouksellisen muuttamisen puolesta ja oman aikaisemmista elämänoloista ja niille tyrkytetystä orjamaisesta mentaliteetistä riippumattomuutensa puolesta.

Uuden yhteiskunnan pohjalta tulee mahdolliseksi »ihmisvoimien kehitys, joka on tarkoituksena sinänsä, vapauden todellinen valtakunta» (25, 825). Yksityisomaisuuden ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden hävitessä taiteellisen kulttuurin tieltä siirtyy menneisyyteen sen suurin este — yhteiskunnallinen syy, jonka takia sen kehitykseen kuuluu syvällisiä rappiokausia, takaiskuja tai yksipuolisia ja ristiriitaisia nousukausia.

Tällainen on Marxin ja Engelsin historiallisen estetiikan pääajatus. Olen esittänyt sen tässä mitä suppeimmassa muodossa, sivuuttaen eri kehitysvaiheiden runsaasti yksityiskohtia sisältävät kuvaukset, syvälliset huomautukset erilaisista taiteen muodoista, taiteen ja kirjallisuuden historiaan liittyvien suurten ja pienten tekijöiden luonnekuvat. Lukija löytää kaiken tämän antologiasta »Marx ja Engels taiteesta», joka on laadittu siten, että se voi olla systemaattisena johdatuksena siihen aatemaailmaan, joka tekee ihmisestä marxilaisen. Monet tämän kirjan osat tarvitsevat yksityiskohtaisia kommentaareja ja tekevät välttämättömäksi itsenäisen tutkimuksen. Toivon, että jotkut muut tekevät sen, minusta tuntui tärkeämmältä painottaa tässä artikkelissa yleistä aatetta, joka on samanaikaisesti kommunismin puoluelippuna ja sen estetiikan pohjana.

1966

MARXIN ESTEETTISET KATSOMUKSET

ENSIMMÄINEN OSA

Vallankumouksellisesta demokratiasta tieteelliseen kommunismiin

Karl Marx aloitti vallankumouksellisen toimintansa viime vuosisadan puolivälissä. Hänen nuoruusvuotensa sattuivat siihen historialliseen aikakauteen, jolloin eurooppalaisessa yhteiskunnallisessa ajattelussa alkoi jo siirtyminen estetiikan valtakunnasta poliittiseen taloustieteeseen ja sosialismin alalle.

On itsestään selvää, että yhteiskunta, olipa sen muoto millainen tahansa, on aina kääntynyt kohti reaalista pohjaansa — omaisuuden ja vallan todellisia suhteita. Niin tapahtui myös valistuksen kaudella, jota voidaan kutsua estetiikan klassiseksi aikakaudeksi. Neron roolista ja taiteen arvosta käytyjen mitä yksityiskohtaisimpien kiistojen takana, joita tämä aika oli täynnään, piilivät kuitenkin maalliset harrastukset. Mutta ne kätkeytyvät eri tavalla ihanteelliseen piiriin kiinnittäen ajattelevan älyn moraalis-esteettisen elämän ilmiöiden puoleen samoin kuin koko 1700-luvun vallankumousideologia käänsi porvarillisen demokratian todelliset tehtävät johonkin suurempaan — ihmisen todellisen luonnon herättämiseen.

Ranskan vallankumouksen kokemus palautti yhteiskunnallisen ajattelun ankaraan todellisuuteen. Silloin kun varakkaiden yksityisomistajien edut eroavat koko kansakunnan eduista, »taiteen kausi» Heinen kuuluisien sanojen mukaisesti, on jo väistymässä. Maailmanmarkkinoiden kehittyessä esteettisen vapauden pyrkimykset väistyivät kaupan vapau-

desta käytävän suuren taistelun tieltä. Sitä mukaa kuin porvaristo pääsi valtaan kiinni, taiteen ongelmat menettivät entisen merkityksensä kansojen elämässä ja niistä tuli suppean fakkioppineiden piirin omaisuutta.

Mutta juuri siihen aikaan alkoi itsenäinen proletariaatin liike. Työväenluokan ei ollut valittamista, että yhteiskunnallinen ajattelu siirtyi runouden valtakunnasta proosan valtakuntaan. Päinvastoin, mitä nopeammin *ihana* vallankumous väistyy *ruman* vallankumouksen tieltä (Marxin ilmauksen mukaisesti, jota hän käytti eräässä »Neue Rheinische Zeitung» -lehdessä ilmestyneessä artikkelissa), mitä nopeammin materiaalisilta eduilta riisutaan niiden kaikissa menneisyyden väreissä hehkuvat aavemaiset kaavut ja luokat törmäävät yhteen avoimessa taistelussa sitä lähempänä oli proletariaatin liikkeen lopullinen päämäärä.

Tällaista oli 1800-luvun vallankumousajattelu — Karl Marxin ajattelu. Se yhdisti sosialismin teorian porvarillisen tuotantotavan lakeihin, joihin sisältyvät yhteiskunnallisen edistyksen äärimmäisyydet ja uusien aikojen yhteiskunnalliset onnettomuudet. Nykyaikainen yhteiskunta voi vapautua omista »vieraantuneista» voimistaan vain siten, että kansanjoukot ottavat itse vallan haltuunsa järjestäytyen Pariisin kommuunin tyyppiseksi valtioksi. Kaikki tämä seuraa Marxin katsomusten perussisällöstä, hänen talousteoriastaan. Hänen katsomustensa tärkeimpänä erikoisuutena on oppi työväenluokan historiallisesta tehtävästä, proletariaatin diktatuurista.

Näin ollen on selvää, että vaikka Marx ja Engels olivat erittäin kiinnostuneita yhteiskunnan esteettisen elämän ilmiöistä, he eivät voineet ottaa ratkaisevaa askelta, joka johti heidät tieteellisen sosialismin teorian luomiseen, pitäytyen samalla 1700-luvun valistuksen ja saksalaisen klassisismin filosofisten järjestelmien ihanteelliseen maailmaan. Aikakausi asetti toisia tehtäviä. Eikä tämä suinkaan ole merkkinä Marxin ja Engelsin »positivistisesta rajoittuneisuudesta», josta meidän aikamme taantumuksellinen kirjallisuus syyttää heitä aina tilaisuuden tullen. Aivan samoin heitä moitittiin sata vuotta sitten oppineen positivismin puutteesta, positivismin, joka ei arvostele tosiasioita yhteiskunnallisesti —

heitä moitittiin siitä, että he inhosivat loisia ja halveksivat heidän kirjallisia puolustelijoitaan.

Tietyltä kannalta voimme olla pahoillamme, että nämä suuret ajattelijat eivät jättäneet jälkeensä systemaattista selvitystä taidetta koskevista katsomuksistaan, että heidän syvällinen ajattelunsa ei avaa eteemme monipuolista henkisen kulttuurin maailmaa yhtä täydellisen deduktiivisesti kuin sen tekee Marxin »Pääoma» materiaalisen tuotannon osalta. Mutta asialla on toinenkin puoli. Kärsivän ja taistelevan ihmiskunnan yleisten päämäärien kannalta olisi outoa säälitellä, että Kansainvälisen työväenliiton perustajat eivät puuhailleet moniosaisten, estetiikkaa käsittelevien teosten julkaisun parissa, kuten heidän aikalaisensa Friedrich Theodor Vischer, eivätkä kirjoittaneet runopukuisia tragedioita kuten Lassalle. He itse esittivät sankareiden osaa historiallisessa tragediassa, jossa ratkaistiin kaiken kauniin ja ylevän kohtalot. Siksi, niin kummalliselta kuin se kuulostaakin, estetiikan järjestelmän puuttuminen Marxin teoksista on positiivinen seikka jopa itse estetiikan kannalta.

Heidän tehtävänään oli tunkeutua laajemmalle alueelle, yli puhtaasti ideologisen, toisin sanoen moraalisen ja esteettisen kritiikin, jonka kohteena olivat historian kulussa muovautuneet yhteiskunnalliset muodot. Monet viime vuosisadan huomattavat kirjailijat totesivat, että nämä muodot olivat inhottavia, että niiden jatkuva olemassaolo muodostuisi painajaiseksi suurimmalle osalle ihmisiä. Voidaan sanoa, että Marxin aikana tällainen kritiikki oli vallannut sijansa sosialistisessa kirjallisuudessa. Paljon vaikeampaa oli tajuta näiden ristiriitojen reaaliset juuret niin, että tieteellinen analyysi, toisin sanoen itse elämän selvittäminen ei merkitsisi luopumista sen tuomitsemisesta. Marx ja Engels ratkaisivat nerokkaasti tämän historiallisen tehtävän. He kykenivät katsomaan todellisuutta vasten kasvoja antamatta myöten porvarillisten suhteiden proosallisen ankaralle hengelle, osoittivat ainoan mahdollisen tien surkeasta »välttämättömyyden herruudesta» valoisaan »vapauden valtakuntaan».

Siinäkin tapauksessa, että emme tietäisi mitään »Pääoman» kirjoittajan esteettisistä katsomuksista, Marxin teorian merkitys erään yhteiskunnallisen ajattelun suurimman teeman

tutkimukselle — teeman taiteen suhteesta maailmanhistoriaan — olisi ollut suunnaton. Onneksi asia ei ole suinkaan näin. Marxin teoksissa ja kirjeissä on paljon huomautuksia, jotka luovat toisinaan valonsäteen kokonaisille ihmiskunnan taiteellisen kehityksen yhteenliittämille kulttuurialueille. Kuten Marxin aforismitkin, jotka ovat syvällisiä ja monimerkityksisiä, ne voidaan tulkita monella eri tavalla.

Tästä alkaa tutkijan tehtävä. Hänen tulee asettaa nämä huomautukset kiinteään yhteyteen marxismin synnyn ja kehityksen yleisen kulun kanssa. Marxin esteettiset katsomukset ovat hänen johdonmukaisen vallankumouksellisen maailmankatsomuksensa olennainen perusosa. Niiden merkitys ei ole pelkästään elämäkerrallinen, vaikka monestakin syystä ne ovat säilyneet vain katkelmina.

I

Samoin kuin koko ihmiskunta, yksityinen ihminen elää nuoruusvuosinaan mielikuvituselämää. Mikään inhimillinen ei ollut vierasta Karl Marxille ja hänen elämäkertansa ensimmäiset sivut kertovat myös runoharrastusten valta-asemasta.

Lähdettyään syksyllä 1835 synnyinkodistaan Bonniin opiskelemaan lakia Marx omisti taiteen ja kirjallisuuden historialle yhtä paljon aikaa kuin rikosoikeudelle. Niihin aikoihin Bonnin yliopiston oppituolilla saattoi vielä tavata oman aikansa yli eläneen romanttisen koulukunnan veteraanin August Wilhelm Schlegelin. Marx kävi hänen Homerosta ja roomalaista runoilijaa Propertiusta käsittelevillä erikoiskursseillaan. Marx kuunteli myös d'Altonin luentoja uuden taiteen historiasta ja mikäli on luottaminen yliopiston johtoon, »erityisen ahkerasti ja huolellisesti» opiskeli antiikin mytologiaa. Bonnin yliopistossa sitä luennoi kuuluisa saksalainen filologi F. G. Welcker. Mutta nuori Marx ei ollut ainoastaan teoreettisesti kiinnostunut taiteellisesta luomistyöstä. On säilynyt kertomus Göttingenin runoilijoiden mm. Theodor Creizenachin ja Ludwig Bernaysin kirjallisuuskilpailusta Bonnin yliopiston kirjallisen kerhon kanssa. Marx myös puolusti Bonnin kaupungin kunniaa ja osallistui laulajain kilpaan.

Ei tiedetä, millaisen menestyksen hänen runoutensa saavutti suuren yleisön keskuudessa, mutta vanhemmissa hänen runoutensa herätti epämääräistä huolestumista. Tämä käy riittävän selvästi ilmi Marxin ja hänen isänsä välisestä kirjeenvaihdosta. Vuoden 1835 marraskuussa hän lähetti kotiin »filosofisen runon», jota Heinrich Marx, juristi ja selvyyden ihailija, piti liian syvämietteisenä. Vieläkin enemmän isää huolestutti Bonnin runoilijapiirin romanttinen elämänmuoto. Nämä huolet johtivat perheen sisäiseen kriisiin vuonna 1836. Myrskyisän mielipiteiden vaihdon jälkeen päätettiin, että nuori runoilija jättäisi Bonnin salaisine opiskelijaliittoineen ja hilpeine osakuntineen. Berliinin yliopisto oli siihen aikaan kuuluisa oppineesta vakavuudestaan, ja oikeustiedettä luennoivat siellä tunnetut henkilöt. Syksyllä 1836 Marx siirtyi Berliiniin ja kirjoittautui lainopilliseen tiedekuntaan.

Berliinin yliopistossa olessaan Marx paljasti vain kerran, 1840—1841 talvikauden aikana, mielenkiintonsa kirjallisuuden historiaa käsitteleviin luentoihin. Kyseessä olivat K. E. Geppertin Euripidestä käsittelevät luennot. Niihin Marx tutustui 1840-luvun kynnyksellä tutkiessaan kreikkalaisen ajattelun rappiokautta. Mutta tämä ei merkitse sitä, että nuoren Marxin kirjallis-taiteelliset harrastukset olisivat kuluneet loppuun jo Bonnissa. Pikemminkin yliopiston tarjoama tietous ei enää ravinnut riittävästi hänen kriittistä älyään ja oli koittanut itsenäisen työskentelyn aika. Niinpä hänen vuonna 1837 lukemiensa kirjojen joukossa oli sellaisia saksalaisen nerouden luomuksia kuin Winckelmannin »Antiikin taiteen historia», Lessingin »Laokoon», Reimarusin »Mietteitä eläinten taiteellisista vaistoista» ja Solgerin »Erwin».

Lainopillisen tiedekunnan opiskelijana Marx kuunteli berliiniläisten professoreiden Gansin ja Savignyn luentoja, mutta hänen itsenäisen työskentelynsä pääkohteeksi tuli filosofia. Tiedetään hänen tutkineen Aristotelesta, ja on säilynyt hänen tekemänsä »Retoriikan» käännöksen luonnos. Kuitenkin näinä vuosina hänen henkisen kehityksensä pääsisältönä oli epäilemättä saksalaisen filosofian lähimenneisyyden, Kantin ja Hegelin intensiivinen kriittinen käsittely. Berliinin yliopisto oli edelleen Hegelin koulukunnan keskus,

vaikka tämä suuri järjen soihtu olikin sammunut. Päästyään Hegelin filosofiaan asti, Marx tutustui myös hänen »Luentoihinsa estetiikasta eli taiteen filosofiasta» (todennäköisesti kesällä 1837).

Mitä tulee omaan tuotantoon, Spree-joen rannoillakaan nuoren Marxin ohi ei ollut mennyt vaara kehittyä tusinarunoilijaksi, mistä isä oli häntä varoitellut. Saksalaisen romantiikan toisessa pääkaupungissa, Berliinissä, kirjallisten piirien houkutusten keskellä jalo intohimo leimahti hänessä uudella voimalla. Sitäkin enemmän kun innoitusta eivät nyt ruokkineet ainoastaan filosofisen syvämietteisyyden hedelmät vaan niillä oli reaalisempi inhimillinen sisältö. Rakkaus oli vallannut sille kuuluvan aseman runoilijan elämässä. Kohteena hänen ponnisteluilleen, joille hän pyrki antamaan runopukuisen muodon, oli aidon romanttinen tunne Jenny von Westphalenia kohtaan. Joulukuussa 1836 Marx luovutti ensimmäisen vihkosen, »Rakkauden kirjan» ja toisen, jonka nimi oli sama kuin Heinellä, »Laulujen kirjan» runojensa kohteelle »kalliille, ikuisesti rakastamalleni Jennylle».

Westphalenien talossa kypsyi nuoren Marxin halu tulla runoilijaksi. Jos asianajaja Heinrich Marx, Wyttenbachin ystävä ja hänen piirinsä jäsen, arvosti 1700-luvun valistusfilosofiaa, niin Jennyn isä, Ludwig von Westphalen, osasi ulkoa »Iliaan» lauluja ja Shakespearen näytelmiä. Hän omasi laajan sivistyksen, ja säätynsä huomioon ottaen oli harvinaisen ennakkoluuloton ja suhtautui myötämielisesti nuorisoon. Tohtorinväitöskirjansa omistuskirjoituksessa Marx nimittää häntä »ystäväkseen ja isäkseen». Vanhan Westphalenin luona hän tapasi kerran (1838 tai 1839) Bettina von Arnimin, joka oli saksalaisen romanttisen koulukunnan huomattavimpia naisia.

Mehringin onnistui vielä saada käsiinsä vuoden 1836 runovihkot, ja hän lainasi julkaisemassaan »Kirjallisessa perinnössä» joitakin Marxin runojen säkeitä. Mehring kertoi: »Lähettäessään minulle nämä vihkot Laura Lafargue kirjoitti: 'Minun on sanottava Teille, että isäni suhtautui näihin runoihin aivan halveksivasti; aina kun vanhempani sattuivat puhumaan tästä aiheesta, he nauroivat sydämellisesti nuoruuden hullutuksille.' Ja todellakin olisi väärin väittää, että

Karl Marxin nuoruuden runoilla on jotain esteettistä arvoa, mutta aivan yhtä väärin olisi arvostella niitä 60 vuoden kuluttua ja vielä arvostella sellaista, mitä 18-vuotias nuorukainen sepitti myrskyisten pyrkimysten aikaan, pyrkimättä julkaisemaan niitä ja antamatta näiden tekeleiden mitättömyyden pettää itseään enempää kuin muutaman kuukauden.»

Mehringin katsaustaan varten käyttämät vihkot hävisivät myöhemmin.[6] Mutta niiden lisäksi oli olemassa myös Marxin ilmeisesti lokakuussa 1837 kokoama omien teosten antologia, jonka hän lähetti vanhempiensa kotiin perhejuhlan merkeissä — isänsä syntymäpäiväksi. Tämä vihko löytyi Roland Danielsin arkistosta; hän oli yksi Kölnin kommunisti-oikeudenkäyntiin osallistuneista. Se julkaistiin Marxin ja Engelsin teosten kansainvälisen painoksen ensimmäisessä osassa (MEGA, I, 1, 2, 1929). 40 runon lisäksi, joista monet olivat Mehringille tuttuja »Rakkauden kirjan» perusteella, tähän sisältyi myös katkelmia mielikuvitusnäytelmästä nimeltä »Oulanem» ja muutama luku humoristista romaania »Skorpioni ja Felix».

Ilmeisesti Marx tarkoitti juuri tätä vihkosta isälleen osoittamassaan kirjeessä. Tässä on hänen oma säälimätön arvostelunsa Berliinin aikaisista runollisista kokeistaan: »Lukukauden lopussa käännyin taas muusien tanssin ja satiirien musiikin puoleen, ja jo viimeisessä Teille lähettämässäni vihkossa idealismi tunkeutuu väkinäisen huumorin lävitse (»Skorpioni ja Felix»), ja epäonnistuneen, mielikuvituksellisen draaman läpi (»Oulanem»), ennen kuin se kokee täydellisen muutoksen ja muuttuu puhtaaksi muodon taiteeksi suurelta osalta vailla innostavia kohteita ja aatteiden innoittunutta lentoa» (EB, 1, 8).

Marxin omista todistuksista päätellen, taistelu hellittämättömän luomisen janon kanssa vaati häneltä paljon ponnistuksia. Sitä jatkui usean vuoden ajan menestyksen vaihdellessa. Syksyllä 1837 Marx tarjosi runojaan Chamissolle, joka julkaisi Berliinissä yhdessä Gustav Schwabin kanssa »Saksalaista Muusain almanakkaa». Marxin isälleen lähettämistä kirjeistä tiedämme, ettei menestys kruunannut tätä yritystä — Chamisso kohteliaasti kieltäytyi.

Ja kuitenkin Marxin ensimmäiset julkaistut teokset kuu-

luivat runouden piiriin. Kyseessä oli kaksi runoa, yhteiseltä nimeltään »Villejä lauluja», jotka ilmestyivät berliiniläisen viikkolehden »Athenaioksen» neljännessä numerossa 23. tammikuuta 1841. Bruno Bauerin luonnehdinnan mukaisesti lehti katsoi olevansa »ateenalaisten ja kansan ystävien» tukilinnake (myöhemmin siihen osallistui nuori Engels). Saksalainen historioitsija Gustav Mayer, jolla oli mahdollisuus tutkia Preussin sensuurin arkistodokumentteja, väittää että »Athenaioksen» lukijapiiri ei ollut laaja. Kuitenkin tässä lehdessä julkaistut Marxin runot saivat erään sanomalehden kehumaan nuoren runoilijan omaperäistä lahjakkuutta. Bruno Bauer 28.3.1841 päivätyssä kirjeessään onnittelee Marxia hänen saamastaan runoilijan laakeriseppeleestä.

Marx oli muuten kirjoittanut nämä runot jo vuonna 1837. On vaikea sanoa, mikä sai hänet palaamaan niihin neljän vuoden kuluttua ja julkaisemaan (pienin korjauksin) »Villit laulut» »Athenaioksen» sivuilla. Joka tapauksessa vuonna 1841 Marxin oma runosuoni oli jo tyrehtynyt.

Mehring piti tätä runoudesta luopumista merkkinä omaan lahjakkuuteen pettymisestä. »Tällaista sekavaa tietä kehittyi aluksi taiteellisuus, jota Marxilla oli erittäin paljon ja joka ilmeni hänen tieteellisissä teoksissaan. Kielensä ilmeikkyyden ja voiman puolesta Marx veti vertoja Saksan kirjallisuuden parhaille mestareille, hän arvosti myös esteettistä suhteellisuudentajua toisin kuin ne köyhät älyt, jotka pitivät kuivakiskoista esitystä parhaana takeena oppineisuudesta. Mutta niiden monilukuisten lahjojen joukossa, joita muusat toivat Marxin kehdon ääreen, ei ollut kuitenkaan määrämittaisen puheen lahjaa.»

On vaikea kiistää tätä johtopäätöstä. Mutta elämäkerralliset seikat ovat usein ilmausta laajemmista prosesseista ja jopa ihmisten kyvyt usein nousevat etualalle ja siirtyvät syrjään noudattaen ihmeellistä historian lakia. Keskenään taistelivat runouteen viehättyminen ja ankara pakko etsiä vastausta elämän asettamiin kysymyksiin siellä, missä vain ajattelu on merkityksellistä; siinä on Marxin älyllisen kehityksen ensimmäisen tärkeän murroksen sisältö.

Tämän sisäisen taistelun huippukohtana oli luopuminen romantiikan suloisesta taiasta ja siirtyminen Hegelin filosofiaan. Tämä suuri saksalainen ajattelija oli kuollut vuonna 1831, mutta hänen vaikutuksensa eli edelleen. Marxin nerokkaan herkästä mielenlaadusta johtui, että hän koki Hegelin esteettisen tunteen torjuman julman välttämättömyyden symboliksi. Hegel piti historian lain mukaisena sitä, että taide rappeutuu maailman hengen edetessä kehittyneempiä ja samalla abstraktisempia elämän muotoja kohti. Hänen filosofiansa ikään kuin tarjoaa ajattelevalle järjelle viimeisen, lopullisen johtopäätöksen pitkästä sarjasta luovan mielikuvituksen yrityksiä voittaa »nykyaikainen refleksio», joka vie rappiolle naiivin kauniin taiteen maailman, mukaanluettuna äskettäinen saksalaisen klassismin ja romantiikan nousu porvarillisen 1800-luvun kulussa. Siinä oli aihepiiri joka teki runoudesta luopumisen Marxin elämän paljon tärkeämmäksi seikaksi kuin pelkkä luontaisia taipumuksia vastaava ammatinvalinta on.

Myös antiikin ja valistuksen aikoina epäili ihmisjärki aikansa luovaa voimaa. Mutta vasta porvarillisen yhteiskunnan pohjalta syntyi yhteiskunnallisten suhteiden *esteettinen kritiikki*. Antiikin kauneuden perinteellistä ihannetta koskettelen se muuttui surunvoittoiseksi valitusrunoksi, jonka teemana oli teollisuuden ja kaupan järkevän maailman muinaisten aikojen runollisesta nerosta saama voitto.

Yhteiskunta, joka on syntynyt egoististen etujen sokeassa taistelussa ja jonka liikettä määrää vain tarpeiden luoma mekaaninen pakko — tämä välttämättömyyden ja järjen valtakunta — ei voi olla suotuisa maaperä taiteelliselle luomistyölle. Tätä mieltä oli suuri saksalainen runoilija Friedrich Schiller. Hänen »Kirjeissään esteettisestä kasvatuksesta» luemme: »Tapahtumain kulku on ilmoittanut ajan hengelle käänteen, joka erottaa sen yhä enemmän ihanteellisesta taiteesta. Tämän taiteen täytyy luopua todellisuudesta ja nousta sopivan rohkeasti tarpeiden yläpuolelle, sillä se on vapauden lapsi ja sitä määräävät henkiset vaatimukset eivätkä materiaaliset tarpeet. Nyt tarpeet vallitsevat ja ne alistavat tyrannimaisen ikeensä alle rappeutuneen ihmiskunnan. Hyöty on aikakauden suuri epäjumala, jota kaikkien voimien tulee palvella ja jolle kaikkien lahjakkuuksien tulee alistua. Tässä karkeatekoisessa vaa'assa taiteen henkiset ansiot eivät

paina mitään, ja hyväksymistä vailla taide katoaa vuosisadan meluisalta näyttämöltä. Jopa tutkimuksen filosofinen henki riistää mielikuvitukselta alan toisensa jälkeen, ja taiteen rajat käyvät ahtaammiksi sitä mukaa kuin tiede laajentaa aluettaan.»

Siihen aikaan kun Schiller kirjoitti nämä sanat, yksityisten etujen ja koko porvarillisen sivistyksen kohtalokas vaikutus yhteiskunnan mentaliteettiin näytti vielä ratkaisemattomalta arvoitukselta. Se oli kauheana turmeltuneen ihmisluonnon itsekkyyden aaveena Ranskan vallankumouksen tulisimpien taistelijoiden tietoisuudessa — riittää kun mainitaan Saint-Justen dramaattinen kaunopuheisuus. Mutta vaikka jakobiinit, joita Marx nimitti kerran »haaveellisiksi terroristeiksi», arvostelivatkin omaisuuksien eriarvoisuuden aiheuttamaa rahojen vaikutusta politiikkaan, he eivät kuitenkaan asettaneet kyseenalaiseksi yksityisomaisuuden periaatetta — luokkaristiriitojen perustaa. Viimeisenä päämääränään he näkivät omaisuuden materiaalisen maailman alistamisen kansalaisten poliittiselle elämälle, toisin sanoen ihanteelliselle valtiolle.

Tämä 1700-luvun vallankumousajattelun *haaveellinen* puoli, joka sai sen kiinnostumaan Platonin utopioista, kävi vielä selvemmin esiin saksalaisen runouden ja filosofian pohjalta. Kääntäen selkänsä »vuosisadan meluisalle torille» valistuksen kauden sivistyneen Saksan ja Weimarin klassismin mielipiteenmuokkaajat etsivät pahan syytä ylipäänsä taloudellisen piirin karkeasta halpamaisuudesta henkisiin harrastuksiin verraten. Schillerillä etusijalle astui yhteiskunnallisten ristiriitojen esteettinen kukistaminen. Todellisen taiteen, vapauden lapsen, tuli kohottaa nykyajan ihminen häntä alentavien materiaalisten tarpeiden vallan yläpuolelle.

Vielä pitemmälle tässä suuntauksessa menivät romantikot. Niinpä Friedrich Schlegelin proosakatkelmissa vuosilta 1798—1800 käsite »ekonomia» merkitsee jotakin henkiselle kulttuurille vihamielistä ylipäänsä, se on kaikenlaisen matalamielisyyden ja proosan lähde. »Jokapäiväisyys, ekonomia, ovat välttämättömiä lisiä kaikille paitsi suorastaan universaalisille luonteille. Lahjakkuus ja sivistys usein katoavat tämän elementin ympäröidessä ne.» Ja lisäksi »kaikki jäljittelijät runoudessa ja filosofiassa ovat itse asiassa ekonomeja, jotka eivät ole löytäneet omaa itseään.» Näin ollen taiteellisen luomisen omaperäisyys erotuksena kaikenlaisesta jäljittelystä oli romantiikan estetiikalle todellinen tie materiaalisten tarpeiden järkeen perustuvasta valtakunnasta toiseen, korkeampaan maailmaan, missä ihanteellinen ja reaalinen sulautuvat yhtenäisenä pyrkimyksenä absoluuttista elämää kohti. Näemme edelleen, että Marx yritti itsekin voittaa ajan ristiriidat kuvitelmien pohjalta.

Toisin kuin tämä kysymyksen asettelu, Hegelin pikemminkin haaveellinen kuin todellisuuspohjainen filosofia käänsi ihmismielen taivaalta maata kohti. Se kääntyi historian liikkeen logiikan puoleen, joka tosin vielä käsitettiin abstraktisessa muodossa, historian objektiivisen subjektin kehityksenä. Rousseaun, Adam Fergusonin, Herderin ja Kantin yhteiskuntakritiikkiin verrattuna Hegelin katsomus ei merkinnyt taantumusta. Päinvastoin, moniin hänen historiaa koskeviin mietelmiinsä kätkeytyi vieläkin terävämpiä ja todella vallankumouksellisia johtopäätöksiä.

Samoin kuin »Kirjeitä esteettisestä kasvatuksesta» teoksen tekijä Hegel ei sulkenut silmiään siltä, että porvarillinen proosa voitti sitä edeltävien aikojen kansanelämän alkuvoimaisen energian. Ihmisluonteen eheyden häviämistä työnjaon yhteisessä järjestelmässä, elämän vähittäistä mekanisoitumisprosessia, määrän voittoa laadusta — kaikkia näitä ja monia muita porvarillisen yhteiskunnan piirteitä, jotka Hegel aavisti profeetan tavoin, hän piti vihamielisinä runoudelle senkin jälkeen, kun oli tunnustanut tämän yhteiskunnan edistyksen välttämättömäksi pohjaksi. Hänen kääntymisensä historian puoleen näytti vallankumouksellisen tahdon omista päämääristään luopumiselta, mutta tämän muutoksen pääsisällys oli toinen; suuri saksalainen ajattelija pyrki luopumaan voimattomasta idealismista, joka auttoi vain sisäisen levon saavuttamiseen ja oli siksi mitätön. Hänen viimeisenä sananaan oli stoalainen tyytyminen todelliseen maailmaan ilman mitään illuusioita. Siksi horjumisista huolimatta Hegelin vallitseva näkemys taiteen kohtalosta uutena aikana oli järkevä ja pikemminkin alakuloinen.

Kaikki tämä tulee pitää mielessä, jotta yllä kerrotut seikat Marxin elämästä saisivat yleisempää sisältöä. Kauan sitten unohdetuista ajatussävyistä kudottu monimutkainen kangas herää henkiin älyllisen katseemme edessä. Se on konkreettinen tausta, ilman sitä tosiasiatkin vaikenevat.

Lähtökohtaan palaten voidaan sanoa, että nuoren Marxin etsiessä omaa kutsumustaan runoilijan luomistyöstä ja tieteestä kysymyksessä ei ollut pelkästään henkilökohtainen valinta. Lukiessamme Marxin runoja ja hänen kirjeenvaihtoaan isänsä kanssa näemme myös aikakauden sisäisen konfliktin, menneisyyden runouden törmäämisen yhteen uuden maailmanjärjestyksen proosan kanssa suuressa historiallisessa mittakaavassa.

II

Henkisen elämänsä ensimmäisessä itsenäisessä vaiheessa Marx elää saksalaisen romantiikan aatteiden ja kuvien piirissä. Hänen vallankumouksellisen luontonsa syvällinen vakavuus raivaa vaivoin tietä läpi reaaliselle elämälle vieraan mielikuvituksen abstraktisten kaavojen. Hänen runoissaan kaikki on suhteellista ja jäljittelevää; kaikessa tuntuu omaperäisyyden tavoittelua. Ja kuitenkin lukija voi tuntea ellei nyt runollisen voiman niin ainakin voimakkaan inhimillisen tunteen hänen loppusointuisia säkeitään lukiessaan.

Franz Mehring kuvailee »Rakkauden kirjan» ja »Laulujen kirjan» sisältöä seuraavalla tavalla: »Nämä ovat romanttisia harpunsäveleitä, keijujen laulu, maahisten laulu, seireenien laulua, runollinen kääntyminen tähtien puoleen, kellonsoittajan laulu kellotornissaan, laulajan viimeinen valitus, kalpea neito, nuorukainen ja neito samaan tapaan, sikermä balladeja Rosamundesta ja Alboinesta, ei ole unohdettu urheaa ritariakaan, joka suoritettuaan monia urotekoja vieraalla maalla palaa kotiin samalla hetkellä kun hänen uskoton vaimonsa menee alttarille toisen kanssa. Nämä ovat romanttisia harpunsäveleitä, mutta vailla omaperäistä romantiikan lahjaa, ilman heikosti tuikkivaa kuunvaloa, joka oli aina vierasta tälle auringon kirkkauteen pyrkivälle mielelle. Haudantakainen romanssi käsittelee hieman ajankohtaistakin ongelmaa: maan henki syyttää Napoleonia siitä, että tämä tuhosi kokonaisen maailman vaikka hänet oli luotu tekemään se onnelliseksi. Mutta valon henki antaa anteeksi Napoleonille ja osoittaa hänelle paikan taivaan tähtien keskellä.»

Mehring arvostelee nuoren Marxin runoja erittäin ankarasti, muistuttaen siitä, että ne syntyivät yhdeksän vuotta Heinen »Laulujen kirjan» jälkeen ja vuoden kuluttua Platenin kuolemasta. Puhtaasti taiteelliselta kannalta tämä arvostelu on perusteltua, mutta käsitellessämme Marxin henkistä elämäkertaa emme voi sivuuttaa sen ensimmäistä, runollista lukua. Huolimatta aiheiden perinteellisestä luonteesta ja muodon naiiviudesta niihin sisältyy paljon sellaista, mikä ei ollut niinkään satunnaista tälle »auringon kirkkauteen pyrkivälle» luonteelle, kuin voisi päätellä esitetyn luonnehdinnan perusteella.

Sisällöltään nuoren Marxin romanttisella runoudella on jotain yhteistä siihen suhtautumiseen todellisuuteen, jota Belinski nimitti *abstraktiseksi heroismiksi.* Hyökkäykset ympäristöä vastaan vaihtelevat runollisten perustelujen kanssa ihmisen ylpeydestä, joka aina pyrkii eteenpäin ja tässä liikkeessä rikkoo sille asetetut rajat. Kaikkialla on edessämme entusiasti ja haaveilija (runo »Kaipaus»), jumalaa vastaan taistelija (»Epätoivoisen rukous»), yleensä ihminen, joka käy taisteluun vuosisataisia voimia vastaan.

Kun sain nähdä, miten aina
ihmisvirta vyöryy, meuruaa,
miten yllään valtiaina
vankat rakennukset kohoaa,

syttyi ylväs liekki sieluun,
levottomin mielin arvailin,
elon kurimuksen nieluun
viekö nämä aallot minutkin?

Kiven eteen polvistunko
synkkää mahtia sen palvomaan?
Virran valtaan antaudunko,
viekööñ minut tuntemattomaan?

Ei, suurkääpiöt, nyt katsokaa te,
katso, hirviö sa kivinen,

miten kiihkeänä aate
palaa kasvoillani hohtaen.

Katsein etäisyyteen entää,
tietoa se kaipaa, janoaa,
ylpeänä miete lentää,
ylle muurienne kohoaa.

Korkeina te komeilette.
Komeilkaa nyt, kurjat, ylpeilkää:
ole ikuisia ette,
synkät rauniot vain teistä jää.

Mutta mikä hengen estää,
kivikö sen saisi vangikseen?
Aallokosta myrskyisestä
nousten rientää maahan kaukaiseen.

Kuka sammuttais tuon kaipuun,
kenen käsi vois sen hävittää!
Muoto vaihtuu, haihtuu, haipuu,
mutta riemu elää, tuska jää.

Kummastelee kylmä muuri:
kuinka käsittäis se rakkauden,
jonka hengenpalo suuri
tyhjästä on kerran luonut sen?

Seisoakseen mahtavana
voiko pylväs nousta itsestään?
Venyää se etanana,
jos vain kivi kiveen liitetään.

Kiven kiveen mahdillansa
henki liittää, ylös kohottaa.
Henki sortuu — mukanansa
tuhat aurinkoa romahtaa.

Tästä seuraa, että taistelu »kivihirviön» kanssa on vaarallinen ja epätasainen. Ihminen voi tuhoutua aineen painon musertamana, mutta hänen kukistumisensakin on jo inhimillisen hengen riemuvoitto:

Tappiota kärsiessään
juhlii voittoansa hän.

Näissä ylevissä sanoissa kaikuva paatos on sukua Fichten etiikalle. Subjektiivisella tarmollaan kerskuva »Minä»

erottautuu aineellisesta maailmasta ja sokeasta laumasta, joka on vangittu suurkaupungin ahtauteen. Subjektiivisuuden dialektiikka oli näköjään myös vuoden 1835 »filosofisen runon» pohjana. Runon sisältö selvenee isän vastauskirjeestä.

»Luin runosi alusta loppuun. Tunnustan sinulle aivan avoimesti, rakas Karl, että en ymmärrä sitä — en ymmärrä sen varsinaista ajatusta, tarkoitusperää. Jokapäiväisessä elämässä esiintyy kiistaton totuus, että kiihkeimpien toivomustemme toteutuminen pienentää suuresti sen arvoa, jota halusimme, ja toisinaan vie sen arvon kokonaan. Sitä sinä et halunnut sanoa. Moraalisena periaatteena se ansaitsisi mitä suurinta huomiota, koska tämän ajatuksen johtamina meidän tulisi välttää moraalittomia nautintoja ja jopa lykätä myöhemmiksi sallittuja, jotta viivyttämällä säilyttäisimme halun tai jopa suurentaisimme nautintoa. Jotain samantapaista puhuu Kant 'Antropologiassaan'. Ehkäpä sinusta tuntuu siltä, että autuus sisältyy vain abstraktiseen idealisointiin (joka on sukua haaveelliselle kuvittelulle)? Lyhyesti sanoen, osoita minulle avain, tunnustan rajoittuneisuuteni.»

Valistuskauden kansanomainen filosofia tunsi hyvin ristiriidan toivomuksen täyttymyksen ja sen mukanaan tuoman pettymyksen välillä. Tällaisten aatteiden ilmapiirissä kasvanut Heinrich Marx ilmaisi sen lyhyessä kaavassaan: »Jokapäiväisessä elämässä esiintyy kiistaton totuus, että kiihkeimpien toivomustemme toteutuminen pienentää suuresti sen arvoa, jota halusimme, ja toisinaan vie sen arvon kokonaan.» Tämä on paljon Helvétiuksen ajattelun kaltaista. 1700-luvun moralistien ja valistajien antropologia kääntyi usein tällaisiin ihmisluonnon paradokseihin yrittäessään selittää kummallista tyytymättömyyttä, joka odotti eurooppalaista Faustia hänen juotuaan maljansa pohjiaan myöten.

Onko tämä pettymys luonnon kohtalokas laki vai onko muita kehitysmuotoja, jotka pystyvät vapauttamaan ihmisen kuolettavasta ikävystymisen tunteesta ja kehittyvät kulttuurin myötä ajattelevan järjen kohotessa eläimen tiedottomuuden yläpuolelle? Vastauksena tähän kysymykseen oli jo seuraavalla vuosisadalla ilmestynyt Fourierin sosialistinen teoria, jossa vaadittiin intohimojen tietoista sopusointua, jotta

mielihyvää ei ammennettaisi kuiviin vaan kyllääntyminen olisi mahdotonta. 1700-luvun filosofiselle perinteellekään sellaiset johtopäätökset eivät olleet poikkeuksellisia, vaikkakin valistuksen aikakauden kansanomainen moraali varsinkin Saksassa heikensi voimakkaasti niiden soveltamista »jokapäiväiseen elämään».

Marxin isä ei hyväksynyt ajatusta, että nuorta runoilijaa saattoi innoittaa elämänviisaus, joka jäähdytti intohimon kuvailemalla väistämätöntä kyllääntymistä. Hän torjui myös »filosofisen runon» mahdollisen yhteyden Kantin antropologiaan, ja päätellen hienoisesta ironisesta sävystä hänen puhuessaan kantilaisuuden käytännöllisistä moraalisista johtopäätöksistä, tämä didaktiikka oli hänestä liian lähellä porvarillista maltillisuutta. Heinrich Marxilla oli tietenkin mielessään se »Antropologian» kohta (§ 63), missä Kant kääntyy puheessaan nuorenmiehen puoleen, taivutellen tätä pidättymään nautinnoista, ei luopuakseen niistä kokonaan, vaan kasatakseen nautintoa ja taatakseen sen jatkumisen. Tulee tietoisesti varoa kyllääntymistä »mitaten itselleen sellaisen osuuden mielihyvää, että se voi vielä suurentua». Kant tunsi paljon voimakkaammin kuin ranskalaiset valistuskirjailijat muotoutuneen inhimillisen sielunelämän sisäisen antinomian, mutta käytännössä hänen moraaliset johtopäätöksensä eivät poikenneet kauas »jokapäiväisestä elämästä».

Schillerillä tämä aate esiintyy traagisemmassa ja ylevämmässä muodossa. Ihmisten kohtalona on »aistiperäisen onnen» ja »mielenrauhan» välillä horjuminen — vai Olympoksen jumalien on suotu ikuisessa nuoruudessaan yhdistää nämä kaksi olemusta, jotka ovat kaukana toisistaan todellisessa maailmassa.

Kuulua jos tahdot suurten sukuun,
päästä kuolemattomien lukuun,
älä revi maisen tarhan hedelmää!
Vaikka onnen luvaten se hohtaa,
pienen ilon tuo ja kostaa kohta,
tunne kiihkeinkin kuin uni häviää.

Tuskinpa tämä synkkä ohje saattoi olla nuoren Marxin filosofisen runon teemana. Mutta ihanteen ja elämän välinen vastakohtaisuus oli hänelle kuitenkin läheinen toisessa, aktiivisemmassa muodossaan. On olemassa vielä muuan versio halun voiman ja sen toteutumisen välisestä vastakkaissuhteesta, se on sukua Fichten (Kantin jälkeen) kehittämälle ajatukselle »loppumattomasta edistyksestä», joka heijastui saksalaisen romanttisen koulukunnan kirjallisuudessa. Tässä kyse on siitä, että jokainen saavutettu tulos on mitätön verrattuna liikkeeseen kohti loputonta tarkoitusta ja pikemminkin esteenä tällä tiellä. Vain tällaiselle mielenlaadulle olennainen ero kehitystahdon ja kaikkien mahdollisten saavutusten rajoittuneen näköpiirin välillä saattoi hämmästyttää isää abstraktisuudellaan.

Tältä kannalta katsoen mikä tahansa saavuttaminen voi tyydyttää vain porvaria ja jäljittelijää. Mitä enemmän aktiviteettimme ilmenee reaalisina tosiseikkoina, sitä lujemmin subjektiivinen olemuksemme taotaan ulkoisen olemisen kahleisiin. Luovan yksilön ikuinen taistelu kaikenlaista lopullisuutta vastaan on todellisen onnen ainoa lähde, kaikki muu putoaa kuin menneen vuoden lehti puusta. Kivipilarilla ei ole merkitystä sellaisenaan, se on vain sen luoneen ihmishengen ulkonainen merkki.

Näemme esitetyistä kuvista, että voimakkaimmin Marxin nuoruuden runoudessa kaikui uhmaava pyrkimys loppumattomaan, joka on täysin erossa saavutetusta maailmasta, kivijärkäleiden valtakunnasta. Kannattaa huomauttaa, että itse Fichte (luennossaan, jonka aiheena oli »Tiedeoppi», vuonna 1801) vertasi väkijoukon jokapäiväistä toimintaa vastakohtanaan »puhdas toiminta» kivien kasaamiseen ja hajalleen heittelemiseen.

On itsestään selvää, ettei tämän aatevirran tempaaman romanttisen runoilijan »abstraktinen idealisointi» tai »haaveellinen kuvittelu» voinut hyväksyä Hegelin filosofiaa, joka siihen aikaan hallitsi Berliinin kivenjärkäleitä. Kysymys on siitä, että ikuisen, loputtoman kaukaiseen päämäärään suuntautuvan liikkeen ja saavutetun piintyneisyyden välisen taistelun abstrahointi oli Hegelin näkökannalta heikko ilmaus dialektiikasta. Hän kutsui tällaista loputtomuuden käsitettä äärettömän typeräksi ja ikäväksi. Ei ole ihme, että nuoren Marxin taisteluhaluinen runous suhtautui Hegeliin

kuin pimeyden henkeen, joka uhkaa sankarillista yksilöä hänen kaksintaistelussaan aineellisuuden lohikäärmeen kanssa. Hegel oli Marxille vastenmielinen kieltäessään reaalisen maailman ylivallan. Marx pilkkasi häntä kaikkialla »kääpiönä», halveksivasti torjui myös hänen teoksensa »Estetiikka», joka oli vasta ilmestynyt Hothon kustantamana.

Myöhemmin Marx nimitti itse omaa asennettaan »idealistiseksi», pyrkien ilmaisemaan, että hegeliläisen todellisuuteen sopeutumisen sijasta siinä oli hallitsevana Fichten ristiriita olevaisen ja välttämättömän välillä. Eräässä hänen runossaan olevainen muuttuu »apinateatterin» kaltaiseksi ja porvarillisen vuosisadan proosallinen viisaus tehdään naurunalaiseksi edustajiensa matemaatikkojen ja lääkäreiden hahmossa. Ensinmainitut johtivat ihmisten kaikki tunteet kertomatauluun, jälkimmäiset tarkastelevat maailmaa pelkkänä luusäkkinä, mielikuvituksen lähteenä on heidän mielestään vatsa.

Tehokkaana lääkkeenä porvarillisuutta vastaan on haave, joka voittaa elämän arkipäiväisyyden ja tuskallisen yksinäisyyden.

Juhlavaatteet värikkäinä loistain,
ylpein miettein, mielin palavin,
vapautuneena kammitsoista
astuin valtakuntaan vastaisuuden,
sinut nähtyäni murheet karkoitin
ja elonpuuhun puhkee haaveet uudet.

Toisessa runossa tämä tunne on ilmaistu vielä selvemmin:

On haaveeni kuin lintunen,
ma pilvissä nyt liitelen,
ja tahdon tähtiin tavoittaa,
ei itkuin — hymnein laulu soi
ja puuntaa kirkkahana koi
ja taivaanranta loimuaa.

Tästä käy täysin perustellusti siirtyminen ihanteeseen, joka on todellisen maailman rojojen ulkopuolella. Jossain on maailma, missä jokainen on onnellinen, missä elämä ja ilo solmivat liiton keskenään.

Ihmissielut yhdistäen
sopusointu vallitsee;

säätyrajat hävittäen
rakkaus jo hallitsee.

Mutta voi, tämä onnen valtakunta on olemassa vain unelmissa.

Heitä jo — on tuo vain unta,
harhakuvin kiehtoen
vie se taivaan valtakuntaan
loasta maan arkisen.

Jumalat kadehtivat ihmisiä ja valvovat mustasukkaisesti, ettei ihminen pääse kohoamaan luonnonvälttämättömyyden yläpuolelle. Vain runollisissa kuvitelmissa ihminen on vapaa ja onnellinen. Tämä johtopäätös on lähellä Schillerin ajatuksia:

Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muss im Leben untergehn, —*

Siihen sisältyy jo kieltäytymistä fichteläisyyden ruokkimasta romantiikasta. Monissa jälkimmäisen vihkosen runoissa kaikuu elämään sopeutumisen sävel. Marx kirjoittaa isälleen: »Ja kuitenkin vain näissä viimeisissä runoissa yhtäkkiä, kuin taikasauvan iskusta — ah, aluksi tuo isku oli musertava — edessäni loisti todellisen runouden valtakunta kuin kaukainen keijujen linna ja kaikki minun luonani hajosi tuhkaksi» (EB, 1, 8).

Kesällä 1837 haaveilijan mielessä tapahtui sisäinen murros. Häntä ei ennä tyydyttänyt yksilön abstraktinen kohoaminen objektiivisen maailman yläpuolelle. »Idealismista, jota minä, totta puhuen, vertasin Kantin ja Fichten idealismiin ja joka sai virikkeitä tästä lähteestä, siirryin etsimään ideaa itse todellisuudesta. Jos jumalat ennen elivät maan yläpuolella, niin nyt niistä tuli sen keskus» (EB, 1, 8). Siirtymäkohtana abstraktisesta subjektiivisuudesta Hegeliin oli yritys yhdistää olevainen ja välttämätön, proosa ja runous nuoren Schellingin hengessä.

Tämän vaiheen asemasta Marxin henkisessä kehityksessä meillä on ensi käden tietoja: »Kirjoitin melkein 24-liuskaisen dialogin 'Kleanthes[7] eli filosofian lähtökohdasta

* — Se, mikä elää laulussa kuolemattomana, menehtyy elämässä.

ja vääjäämättömästä kehityksestä'. Tässä yhtyvät tietyssä määrin taide ja tiede, jotka ovat täydellisesti erossa toisistaan» (EB, 1, 8). Ja kuitenkaan menestys ei kruunannut tätä jälkimmäistä yritystä pystyttää vakavuuden ja proosan pohjalle runouden ihmeellinen rakennus. Schellingin hengessä pystytetyn rakennelman lopputeesi osoittautui hegeliläisen järjestelmän ensimmäiseksi olettamukseksi. »Tämä kuun loisteessa vaalittu lempilapseni johdatti minut vihollisen syleilyyn kuin petollinen seireeni» (EB, 1, 9).

Nuoren Marxin kiinnostus Schellingiin liittyi siis yritykseen sovittaa taide ja tiede. »Kleanthes», joka ikävä kyllä ei ole säilynyt, kuvasti todennäköisesti kirjoittajansa siirtymistä järjestelmästä toiseen, mikä vastasi täysin niiden järjestystä klassisessa saksalaisessa filosofiassa. Se, joka pyrkii siirtymään tahdon abstraktisesta sankaruudesta objektiiviseen luontoon, jolla on oma runsassisältöinen, alkuvoimainen elämänsä, ei voi sivuuttaa Schellingiä. Niin oli Marxinkin laita, hänen avoimesta rippitodistuksestaan, kirjeestä isälle päätellen.

Sisäisissä kiistoissa vietettyjen unettomien öiden ja yksinäisyyden jälkeen luonnon, taiteen, kaiken elävän unohdettuaan hän pakeni Berliinistä maaseudulle ja täällä hän taas tunsi itsensä terveeksi. Stralowin tyynessä hiljaisuudessa hänelle avautui Schellingin runollinen puoli. Ihanteellinen ja reaalinen eivät ole vihamielisiä keskenään, päinvastoin, pohjimmiltaan ne ovat identtisiä. Niiden välillä ei ole kohtalokasta skismaa, ja siksi myös ihmishengen kaksi puolta, taide ja filosofia ovat yhteneväiset ja sisäisesti identtiset. Julistaen erityisen ihastuneesti tätä kahden maailman yhteenliittymistä Schelling teki mahdolliseksi objektiivisen dialektiikan toisin sanoen siirtymisen todellisuuden konkreettisempaan käsittämiseen Kantin ja Fichten opeissa pitkään vallinneen subjektin ja objektin välisen kiistan jälkeen.

Mutta tietoisuudessamme olevan ihanteellisen maailman ja todellisen elämän välinen ero, jonka ajatteleva äly tajuaa ja sydän torjuu, voi olla liian suuri. Onko tällaisissa tapauksissa kysymyksen vakavasti otettavana ratkaisuna ihanteellisen ja reaalisen identtisyys perusolemusten abstrahoinnissa?

Voidaanko runouden ja ajattelevan järjen yhtenäisyyden mitä juhlallisimmalla julistuksella tukahduttaa niiden molemminpuolinen antagonismi, jos ne ovat poikenneet kauas toisistaan historian reaalisten tosiasioiden voimasta? Tämä kysymys näköjään jäi »Kleanthes»-dialogin alkuperäisen suunnitelman ulkopuolelle. Mutta 24 liuskaa keskustelua itsensä kanssa ei ole leikin asia, ja teoksensa lopussa Marx osoittautui olevan uuden maailmankatsomuksen kynnyksellä. Hän oli jo aikaisemmin tutustunut jonkin verran Hegelin järjestelmän »eriskummalliseen villiin melodiaan». Identtisyyden yleistä aatetta kehittäessään Hegel meni paljon pitemmälle kuin Schelling todella olemassaolevan maailman konkreettisen todellisuuden hyväksymisessä ja romantiikan kuunloiste jäi taakse.

Hegelille ajattelun päätehtävänä oli kuvailla elämän idealistisen olemuksen todellisia ristiriitaisia kehitysmuotoja — keskellä »hengen» luomia, mutta sitä hallitsevia kivettyneitä houreita. Mutta koska Hegelin ajattelu pysyi idealismin vankina, hän selittäessään näitä muotoja saattoi helposti kääntyä ja osittain kääntyikin puolustelemaan niitä. Hän joutui hyväksymään historiallisesti muotoutuneen julman maailman sellaisena kuin se oli säilyttäen alkuperäisen teesinsä ihanteellisen ja reaalisen identtisyydestä. Kaikenlainen idealismi muodostuu siitä, että reaalisuus lähennetään väkivaltaisesti siinä olemassaolevaan järkevään tarkoitukseen; se on olemassa vain potentiaalisesti, luonnossa olevan tietoisen olennon kehittymisen mahdollisuutena, olennon, joka kykenee saamaan esille tämän mahdollisuuden luonnosta ja toteuttamaan sen materiaalisen elämäntyönsä prosessissa. Ilman tätä välirengasta ihanteellisen ja reaalisen identtisyys muodostuu tämän maailman puolustukseksi, olemassaolevan tueksi.

Noudattaen vanhoja malleja, jotka itse asiassa olivat jo Lactantiuksen ja Augustinuksen luomia, Hegel näki puolustuksen maailmalle juuri sen kehityksen dramaattisuudessa. Maailmankaikkeus on hänestä todella järkevä kaikessa *täydellisyydessään,* joka ei voi muodostua pelkästään vaaleista väreistä, vaan siihen tulee sisältyä myös syvää valohämyä. Tästä dialektisesta teodikeasta seuraa väistämättä, että subjektiivinen kapina luonnon ja yhteiskunnan ankaria oloja

vastaan, jotka ovat raadelleet yksilöä siitä lähtien kun tajunta kehittyi maan päällä, on rikos itse maailman järkeä vastaan. Se tosin kuuluu järjen laskelmiin, mutta kuitenkin todellisen tietämyksen asteella se on anteeksiantamatonta.

Hegelin filosofian tärkein vetovoima ei ollut tietenkään tässä vanhan idealismin toistamisessa, joka johti alistumiseen ja pahan puolustamiseen. Hegel muutti yksilödraaman historialliseksi prosessiksi, niin että hänen vallankumousajattelun aikaisempien muotojen kritiikkinsä jälkeen *olemassaolevan* kieltäminen sen nimissä, mikä *on tuleva*, ei enää voinut jäädä entisen abstrahoinnin puitteisiin. Itse käsite 'tuleva' muuttui, siitä tuli objektiivisista historiallisista liikkeistä eikä yksinkertaisesta tahtomme aktiivisuudesta riippuvainen. Järkeä tulee etsiä todellisuudesta, luopuen ylpeistä vaateista tyrkyttää sille abstraktisia ihanteita, jotka loppujen lopuksi juontuvat — tosin sokeammin ja epätietoisemmin — samoista reaalisista tosiasioista. Tällainen kysymyksenasettelu teki Hegelistä monien vallankumouksellisten sukupolvien opettajan.

Pyhän allianssin aikainen elämä Saksassa oli huonona esimerkkinä filosofialle, jonka opin mukaisesti todellisuuteen sisältyy järjen kipinä. Mutta Hegel ei suinkaan väittänyt, että esimerkki oli itsessään hyvä, hän oli vain sitä mieltä, että toista ei ollut näkyvissä, mutta kuunvälkkeen kuvitteleminen sinne, missä sitä ei ollut, olisi heikko lohdutus miehuulliselle mielelle.

Palatkaamme nyt nuoren Marxin kirjallisiin teoksiin. Tiedämme, millaista osaa hänen nuoruudentuotannossaan esittivät ihmisarvon ja runollisen lumousvoiman menettäneen elämän paheksunnan osoitukset. Nämä olivat varhaisia ja vielä naiiveja protestimuotoja yhteiskunnallista järjestelmää vastaan hänen rakastettavassa isänmaassaan, eurooppalaisella maaseudulla, missä tilanomistajakartanon moraali kukoisti rauhanomaisessa ystävyydessä porvariston hillityn ja tarkan poroporvarillisuuden kanssa. Tämän tilanteen teoreettisen analysoinnin ensimmäiset merkit löydämme nuoren Marxin romaanista »Skorpion ja Felix», joka on keinotekoinen ja kummallinen teos, Sternen huumorin tai pikemminkin Jean-Paul Richterin ylettömän jäljittelyn seuraus. Sitä mielenkiintoisempaa onkin löytää näissä nuoruudenkokeiluissa vakavan ajattelun ituja.

»Meidän aikoinamme ei voi luoda eeposta», kirjoittaa Marx (luku 30). Tämän teesin ironinen todistelu sisältyy seuraavaan: »Aluksi tuomme tässä esiin perusteellisia järkeilyjä oikealta ja vasemmalta puolelta, riisuen näiltä runollisilta ilmauksilta niiden runollisen vaipan, kuten Apollo riisui Marsyaksen nahan, ja tehden niistä epäilyksen hahmoja, rumia paviaaneja, joilla on silmät, että ne eivät näkisi, Arguksia nurinpäin käännettyinä. Viimeksimainitulla oli sata silmää, jotta se voisi nähdä kadotetun, — epäilyksellä taas, synkällä taivasten kanssa taistelijalla, on sata silmää, jotta se voisi tehdä näkemänsä ikään kuin näkemättömäksi.

Mutta puoli, paikka, on eeppisen runouden pääkriteeri, ja koska ei ole enää mitään muita puolia (kuten käy selityksestämme ilmi), eeppinen runous ei voi nousta haudastaan, ennen kuin tuomiopasuuna herättää Jerikon.» Aikaisemmin, »Skorpionin ja Felixin» luvussa 27, kirjoittaja parodioi »oikean» ja »vasemman» suhteellisuutta.

Kun jätetään syrjään näiden järkeilyjen rönsyilevä huumori, jäljelle jää relativismin, kaiken yleisen suhteellisuuden kritiikki. Relativismi oli uuden porvarillisen aikakauden jokapäiväisen tajunnan muoto, erotuksena muinaisaikojen objektiivisesta eeppisestä maailmankatsomuksesta. Jotkut ajatusvivahteet muistuttavat Marxin myöhempiä arvostelmia skeptisismin historiallisesta roolista Kreikan kulttuurin muotoutumisessa (valmistelevat vihkoset väitöskirjaan, joka käsitteli Epikuroksen ja Demokritoksen luonnonfilosofioiden eroa). Edellä lainatussa vuonna 1837 kirjoitetussa katkelmassa on puhe rappeutumisesta, joka kohtasi havainnon alkuperäistä kokonaisvaltaisuutta ja eeppistä laajakatseisuutta, havainnon, joka Goethen sanoin *loi yleiskuvan* esineellisestä maailmasta. Muinaisaikojen runoilijalle aistiperäinen näennäisyys ei ollut vain harhakuva, vaan olevaisen reaaliset merkit käsittävä avoin kirja, ja hänelle ei ollut olemassa merkityksettömiä yksityiskohtia, joita ei voisi esittää.

Samalla kun objektiivinen näennäisyys katoaa, eeppisen yhtenäisyys hajoaa kahteen vastakohtaan — toisaalta ulkoiseksi, pettäväksi illuusioksi, joka luo erilaisia *luulotteluja* ja

toisaalta abstraktiseksi asian olemukseksi, johon pääsee käsiksi vain *todellinen* tieto. Niinpä todellisuuden runollinen elementti tulee harvinaiseksi vieraaksi maan henkisessä ilmapiirissä, vaikka se ei katoakaan kokonaan ihmisten näkökentästä. Runous löytää itselleen turvapaikan persoonallisuuden sisäisen elämän linnanmuurin takaa.

Tietyssä määrin oikeutetusti voidaan sanoa, että nuoren Marxin ironia yhtyy tässä sellaisen ihmisen kypsään viisauteen, joka on kasvatettu kulttuurinsa puolesta järkevästi epäilemään kaikkea, millä on tietty paikkansa ja suoranainen, eikä pelkästään ehdollinen merkityksensä. Inhimillisen historian aamunkoitossa syntynyt eepos vaatii tietynlaista ehdottomuutta. Klassinen saksalainen estetiikka oli havainnut paikan merkityksen eeppiselle runoudelle, ja on hyvin mahdollista, että teoksessa »Skorpion ja Felix» esiintyy jo vaikutteita Hegeliltä.

Toinen todistus eepoksen mahdottomuudesta uudella ajalla on vielä mielenkiintoisempi. Marx tekee monimutkaisen viittauksen kertomuksensa edelliseen lukuun, missä on puhe perintötilaansa kahliutuneen maanomistajan psykologiasta. Leikkien sanoilla ja ihastuttaen lukijaa tyylinsä kauneudella kirjailija pyrkii kuitenkin sanomaan jotain vakavaa. Hänen ajatuksensa sisältö on näköjään se, että runous ei sovi yhteen tiettyjen omistussuhteiden kanssa. Marxille, joka oli yliopistossa opiskellut roomalaista oikeutta, Heinecciusta ja Savignytä, nämä suhteet esiintyvät *majoraatin* muodossa.

Juridisen teeman odottamaton ilmestyminen romaanin sivuille ei ollut puhdas sattuma. Marxin kirjoittaessa teostaan majoraattikysymys oli edelleen kiistan kohteena oppineiden väittelyissä ja sanomalehdissä. Yleinen mielipide näki niissä valistumattoman menneisyyden jäänteen. Majoraatin nimellä tunnettu juridinen säädös riisti sukutilojen perimyksen kaikilta muilta vainajan sukulaisilta paitsi vanhimmalta pojalta. Ajatus sukutilojen säilyttämisestä voitti tässä elävien edut ja alkeellisimmankin oikeudenmukaisuuden.

Majoraatin tapaiset perimysoikeuden rajoitukset olivat tyypillisiä Länsi-Euroopan kehitykselle siirryttäessä keskiajasta porvarilliseen yhteiskuntaan. Niissä feodaalioikeuteen yhtyi roomalainen käsitys testamentin tekijän tahdosta, joka

sopi hyvin vahvistamaan yksityisomistusta. Majoraatti kannatti ylhäisön tukipilaria, suurmaanomistuksen jakamattomuutta. Selvänä esimerkkinä vanhoista epäoikeudenmukaisista järjestelmistä se synnytti yhteiskunnallisen suuttumuksen aallon vielä 1700-luvulla. Ranskan vallankumous hävitti tämän laitoksen, Napoleonin aikana se luotiin uudestaan suppeammissa puitteissa. Mitä Saksaan tulee, niin täällä majoraatti säilyi 1918 marraskuun vallankumoukseen asti.

Marxin romaanissa kertoja sanoo: »Istuin mietiskellen, laskien syrjään Locken, Kantin ja Fichten, ja antauduin syvällisesti tutkistelemaan kysymystä, mitä yhteistä voi olla tavallisella suihkulla ja majoraatilla, kun yhtäkkiä minut ikään kuin lävisti salama. Ajatus ajatukselta henkinen katseeni kirkastui, ne selvittivät sen, ja eteeni ilmestyi valosta kudottu hahmo.

Majoraatti on aristokratian suihku, sillä suihkuhan on olemassa vain pesemistä varten. Pesu taas valkaisee, se antaa ikään kuin värittömän loisteen pestylle. Samoin majoraatti hopeoi tilanomistajakodin vanhimman pojan antaen hänelle saman värittömän hopeanhohteen, samalla kun se antaa muille perheenjäsenille kalpean romanttisen kyöhyyden sävyn.

Se joka ui elävissä virroissa heittäytyen kuohuvia luonnonvoimia vastaan, käy taisteluun sen riehunnan kanssa ja raivaa itselleen tietä lujin käsin. Mutta se, joka istuu suihkun alla on teljetty ahtaaseen tilaan ja pystyy arvostelemaan vain neljää seinää ympärillään.

Tavallinen ihminen, ei mikään pyhän maatilan omistaja, taistelee kuohuvan elämän kanssa. Syöksyen pää edellä myrskyävään mereen hän ryöstää syvyyksistä helmen Prometheuksen oikeudella. Hänen eteensä kohoaa kaikessa suurenmoisuudessaan idean sisäinen hahmo ja hän luo yhä rohkeammin. Majoraatin omistaja taas voi suoda itselleen vain pari vesipisaraa, hän pelkää nyrjäyttävänsä kätensä ja jalkansa ja siksi hän sulkeutuu lopulta nurkkaansa peseytymään. Löytyipä lopultakin filosofian kivi, lopultakin!»

Kuka sen löysi? Kuka satiirisen romaanin kirjoittajalla on mielessään? Perustellusti voidaan olla sitä mieltä, että tämä kriittinen hyökkäys liittyy Preussin kruununprinssiä ympäröi-

vään feodaaliseen kamarillaan, hänen »pöytäseuraansa» ja »Berliinin poliittiseen viikkolehteen». Mutta on hyvin mahdollista, että majoraatin esiintyminen romaanissa »Skorpion ja Felix» kuitenkin liittyy nuoren Marxin kielteiseen suhtautumiseen Hegeliin. Oikeudenfilosofiassaan Hegel antaa kunniasijan jakamattomalle maaomaisuudelle, feodaali-instituutiolle, jonka hän käsitti keinoksi hillitä porvarillisen talouden ristiriitoja. On itsestään selvää, että suuren saksalaisen filosofin teoksissa tällä šakkisiirrolla ei ole mitään tekemistä taantumuksellisten juridisten muotojen suoranaisen puolustamisen kanssa.

Marx kuunteli Berliinin yliopistossa Hegelin oppilaan Eduard Hansin luentoja, joka oli kuuluisa edistyksellisiltä katsomuksiltaan ja kunnioitti suuresti »Codex Napoleonia». Hän kiersi majoraatti-kysymyksen ehkäpä nimenomaan siksi, että ranskalainen oikeus ei ollut ratkaissut kysymystä loppuun asti. Sen sijaan vuosisadan alun saksalaisessa kaunokirjallisuudessa on loistava teos, jossa kokonaisen perheen elämän yläpuolelle kohoavana, ikään kuin perittynä kirouksena, jakamattoman ja luovuttamattoman maaomaisuuden kohtalokas värisävy on esitetty hämmästyttävällä, miltei balzacmaisella voimalla. Kyseessä on E.T.A. Hoffmannin »Majoraatti» (1817), jonka Marx tietenkin tunsi. Hänen romaaninsa sivuilla mainitaan toinenkin Hoffmannin teos, »Paholaisen eliksiiri».

Näin ollen jo Marxin kirjallisissa kokeiluissa kohtaamme ajatuksen eepoksen mahdottomuudesta uudella ajalla. Tähän ajatukseen sisältyy vielä abstraktisen sankarillisuuden vivahde. Elämän proosa torjutaan ikuisen Prometheuksen näkökannasta, joka uhmaten pyrkii korkeimpaan päämääräänsä jopa vastoin aikansa olosuhteita. Mutta itse ajatus konfliktista nykytodellisuuden ja kauas menneisyyteen kaikonneen »eeppisen maailmantilanteen» välillä kuuluu Hegelin taiteenfilosofiaan tai ainakin se oli hänen omaksumansa ja kehittämänsä, yleisenä analyysina eurooppalaisen kulttuurin historiallisesta itse-erittelystä. On helppo havaita tämä runouden kohtaloa koskeva katsomus Marxin kirjallisissa luonnoksissa vuonna 1837. Kuten näkyy, asian logiikka jo houkutteli häntä »vihollisen syleilyyn». Vielä tärkeämpi

on se seikka, että ajatus eepoksen mahdottomuudesta uudella ajalla liittyy täällä ensimmäiseen yritykseen analysoida yksityisomaisuuden psykologiaa (tosin vielä sen keskiaikaisessa muodossa). Näin varhain Marxilla esiintyy tämä teema, jonka myöhemmin tapaamme vuoden 1857—1858 taloudellisissa käsikirjoituksissa ja »Lisäarvoteorioissa».

Prometheuksen hahmo oli aina läheinen Marxin maailmankatsomukselle, mutta hänen varhaisten vuosiensa »myrsky ja raivo» muuttuivat realistisemmaksi maailmankatsomukseksi. Kääntäessään Hegelin seuraajana eettisen kehityksensä uuden sivun hän ei tullut sen konservatiivisemmaksi. Päinvastoin koko epämääräinen matalamielisyyden ja piintyneisyyden massa, jonka hän karkotti runouden kasvoilta, sai konkreettisemmat piirteet. Feodalismin jäänteet sekoittuneina Saksan historian porvarilliseen rajoittuneisuuteen olivat nuoren Marxin päävihollisina hänen aktiivisen hegeliläisyytensä kaudella. Paha, jota vastaan hän joka hetki nousi kapinaan, muuttui yhä selvemmin määritellyksi historiallisesti.

Siirtyessään taivaalta maan pinnalle, vallankumousfraaseista todellisuuteen, Marxin oli pakko käydä Hegelin dialektiikan ja viime vuosisadan yhteiskunnallisen ajattelun koko klassisen vaiheen kova koulu. Klassismin traditiolla oli korvaamaton sisältönsä, joka tosin oli ilmaistu niin yleistävässä ja ylevässä muodossa, että siitä tehdyt käytännön johtopäätökset saattoivat olla sangen erilaisia. Kaikki 1800-luvun eurooppalaisen ajattelun päävirtausten suuret edustajat, joita Lenin kutsui *marxismin lähteiksi*, ovat kaksikasvoisia, niin kuin Janus, ja samanaikaisesti kuuluvat enemmän tulevaisuuteen kuin menneisyyteen.

Tiedämme esimerkiksi, että Ricardo, kauppias ja oppinut, oli todellinen arvoitus omalle ajalleen. Tieteellinen rehellisyys, jolla hän paljastaa porvarillisen yhteiskunnan luokkasuhteet, herätti häntä vastaan syytöksiä vallankumoushankkeista. Toisaalta Ricardoa epäiltiin kyynisyydestä ja yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden hyväksymisestä, koska hänestä tuotantovoimien kehitys on itsetarkoitus ja vaatii uhreja. Hegelin kävi suunnilleen samalla tavoin.

Hegelin estetiikan suhde romantiikan taiteenfilosofiaan

on sama kuin Ricardon sydämettömän »kyynisyyden» suhde romantiikan taloustieteilijöiden sentimentaalisiin utopioihin. Yksikään poliittinen talousteoria ennen Marxia ja Engelsiä ei voinut antaa sosialistiselle ajattelulle niin mahtavaa asetta porvarillisen yhteiskunnan kritisoimiseksi kuin Ricardon oppi. Ja aivan samoin maailmankirjallisuudessa on vähän filosofisia teoksia, jotka olisivat yhtä rikkaita kriittiseltä sisällöltään kuin Hegelin teokset, hänen itsensä tai hänen oppilaidensa hänen sanojensa mukaisesti kirjoittamat. Viimeisellä sijalla tässä rikkaudessa eivät suinkaan ole hänen luentonsa estetiikasta.

Hegelin mielestä »porvarillinen yhteiskunta» (die bürgerliche Gesellschaft) ja sen yläpuolelle kohoava valtio olivat epäsuotuisia runouden ja yleensä taiteellisen toiminnan kukoistukselle. Tästä voidaan tehdä kaksi erilaista johtopäätöstä — joko taiteen täytyy menettää entinen merkityksensä absoluuttisen idean riemuvoiton takia, jota tämä yhteiskuntarakenne ilmentää tai tulee tapahtumaan suuria muutoksia ja sosiaalisen vallankumouksen kautta syntyvä »eeppinen maailmantilanne» tai jokin sen kaltainen historiallisen elämän korkeammassa vaiheessa tuo mukanaan taiteellisen tunteen uuden nousukauden. Hegel itse oli taipuvainen kannattamaan edellistä johtopäätöstä. Mutta tarvitsi vain muuttaa painotusta, ja hänen arvostelunsa nykymaailmasta, joka on vieras runouden todelliselle hengelle, saa vallankumouksellisen sävyn.

Tällaisia johtopäätöksiä Hegelin estetiikasta tekivät hänen koulukuntansa radikaaliset edustajat, uudet ystävät, joihin Marx tutustui läheisesti. Sitä vastoin liberaalisen porvarillinen oppositio, jota nuorten hegeliläisten piirissä halveksittiin ylenkatseellisesti, piti Hegelin oppia riittämättömän edistyksellisenä ja kaikin puolin vaarallisena. Häntä syytettiin mielistelystä suhteessaan Preussin hallitukseen ja samalla muista kauheista rikoksista, joiden joukossa oli sellaisia epäilyttäviä taipumuksia kuin jakobiinilaisuus, bonapartismi ja jopa saint-simonismi.

Saksan porvariston hengenravintona niin kutsutun »Biedermeierin» kaudella oli Napoleonia vastaan käytyjen kansalaissotien romantiikka, jonka laimensi voimakkaasti joko

keskiaikaisen taantumuksen pyhä vesi tai liberalismin ruusuvesi, ja toisinaan molemmat samanaikaisesti Muinaisen Kreikan syvällistä kunnioitusta vastaan, jonka Hegel oli säilyttänyt vielä Ranskan vallankumouksen innostuksestaan, tulevat saksalaiset feljaninit ja girondistit esittivät »nykyaikaisen mytologian» aatteen. Historialliselta näkökannalta tämä ilmeni suurempana kunnioituksena uuden maailman kristillistä taidetta kohtaan verrattuna Winckelmannin antiikkiin, joka koki uudelleensyntymisen 1790-luvun saksalaisessa klassismissa, Hölderlinin runoudessa ja Hegelin filosofiassa.

Ei voi väittää, että nämä kaikki suuntaukset kävisivät yhteen tai poikkeaisivat toisistaan täydellisen selvästi. Yhteiskunnallisen liikkeen osanottajien todellisten asenteiden ja aatteiden reaalisten yhteyksien tuli vielä selkiintyä vuoden 1848 maaliskuun vallankumoukseen mennessä. Saksan yhteiskunta kehittyi vallankumouksellisen nousun aattona kaksimerkityksisessä ilmapiirissä, joka on olennainen ja väistämätön kaikenlaisen suoran mielipiteenilmaisun estävän despotismin vallitessa. Mutta nimenomaan noissa oloissa luopuminen romanttisesta asenteesta valheellisena vapautuksena oli tärkeä edistysaskel. Siksi kuuluminen nuorten hegeliläisten piiriin merkitsi Marxille siirtymistä poliittisen tietoisuuden korkeammalle asteelle.

Se merkitsi myös entistä syvällisempää eroamista virallisesta maailmasta. Huolimatta Hegelin suunnattomasta henkilökohtaisesta vaikutuksesta ja Hardenbergin ja Wilhelm Humboldtin entisen työtoverin preussilaisen ministeri Altensteinin suojeluksesta, tämä filosofinen suuntaus ei varsinaisesti milloinkaan ollut hallitsevana Saksan yliopistoissa. Siihen kohdistettiin kritiikkiä eri tahoilta. Feodaalinen puolue ja ankaran luterilaisuuden harrastajat torjuivat sen yhtä päättäväisesti kuin perustuslailliset kirjanoppineet. Tämä konflikti käy yhä selvemmäksi filosofin viimeisinä elinvuosina, mutta avoimeksi se kehittyi vasta hänen kuolemansa jälkeen, jolloin kehitystä nopeutti suopean ministerin eläkkeelle siirtyminen. Ohi menivät Hegelin ajat, jolloin saksalaisen klassismin kaksikasvoinen Janus kykeni suojelemaan pitkälle menevää vallankumouksellisuuttaan ulkonaisen

muodon konservatiivisuudella, joka oli sen suojeluskirjeenä. 1840-luvun kynnyksellä, hegeliläisen koulukunnan vasemmistosiiven lyhyenä mutta merkityksellisenä toimikautena, tämän filosofisen puolueen asema Preussin valtiossa oli jo epäilyttävä.

Sillä ei ollut varteenotettavaa tukea saksalaisessa yhteiskunnassa. Romantiikan traditio, joka sovitti taantumukselliset rikoksensa ja kääntymisensä Fredrik Barbarossan aikoihin kansallistunteen orgioilla ja myrskyisällä vapaudenrakkaudella, oli paljon houkuttelevampaa. Sen korkealentoinen retoriikka toimi vaihtorahana mitä erilaisimmille yhteiskuntasuuntauksille, myös hallituksen yksinvaltaa vastustaville. Mutta useimmiten perinteinen luopuminen elämän proosasta oli verrattain vaaratonta eikä se kosketellut niin terävästi ajan kipeitä kysymyksiä kuin Hegelin filosofia kaksinaisuudestaan huolimatta.

Tiedämme jo, että henkilöt, jotka noihin aikoihin pitivät itseään vallankumouksellisen ajattelutavan edustajina, toisin sanoen saksalaiset liberaalit, suhtautuivat tähän filosofiaan ilman minkäänlaista myötätuntoa. Heidän epäselvältä, hämäräpiirteiseltä protestiltaan yhteikuntaelämän lukkiutuneita muotoja vastaan puuttuivat illuusiot. Vain nauru kyynelten lomasta Heinen runoudessa ja kriittisessä proosassa on ikään kuin jäähyväinen, joka on jätetty ihanteelliselle romantiikalle todellisen taistelun kynnyksellä. Mutta juuri Heine oli se ihminen, joka Engelsin sanojen mukaan ennen muita havaitsi Hegelin filosofian pedanttisen hämärissä sanoissa ja kömpelöissä periodeissa piilevän vallankumouksen.

III

Marxin kirjeessä isälleen (10. 11. 1837) on muuan mielenkiintoinen kohta, joka hahmottelee hänen filosofisen kehityksensä seuraavalla tavalla: »Jennyn sairauden aiheuttaman surun ja turhan, hyödyttömän henkisen työni takia, jäytävän harmistuneisuuden takia, kun minun täytyi luoda epäjumala itselleni vastenmielisestä katsomuksesta, sairastuin, kuten jo kerroin sinulle, rakas isä. Parannuttuani poltin kaikki runot ja novellin katkelmat ja muut, kuvitellen,

että voin jo täysin luopua niistä; ainakaan toistaiseksi ei ole ilmennyt mitään merkkejä päinvastaisesta.

Sairauteni aikana tutustuin Hegeliin alusta loppuun saakka, ja myös joihinkin hänen oppilaidensa teoksiin. Tapasin usein ystäviäni Stralowissa ja sen ansiosta pääsin 'Tohtoriklubiin', jonka jäseniin kuului joitakin ylimääräisiä dosentteja ja berliiniläisystävistäni läheisin, tohtori Rutenberg. Väittelyissä täällä paljastui erilaisia, toistensa kanssa ristiriidassa olevia katsomuksia, ja yhä vahvistuivat kahleet, jotka sitovat minut nykyiseen maailmanfilosofiaan, jonka vaikutusta aioin välttää» (EB, 1,9—10).

Tohtoriklubilla Marx tutustui läheisesti Hegelin koulukunnan kirjallisiin kuuluisuuksiin, yliopiston nuoriin opettajiin, lukioiden opettajiin, sanomalehtimiehiin, jotka olivat ehtineet tehdä nimensä tunnetuiksi lehdistössä. Tämän seuran jäsenten joukossa tavataan Hothon ja Werderin, Bruno Bauerin ja Köppenin nimet. Marx oli nuorin (mikäli ei oteta lukuun Karl Althausia, joka on tunnettu Malvida Meysenbugin »Idealistin muistelmien» perusteella). Hänen läheisimmäksi Berliinin-kauden ystäväkseen tuli Adolf Rutenberg, jonka kanssa hän myöhemmin toimitti yhdessä »Rheinische Zeitungia». Mutta Rutenberg osoittautui merkityksettömäksi persoonallisuudeksi, huomattavasti tärkeämmäksi Marxin elämäkerran kannalta muodostui hänen tutustumisensa ja myöhemmin ystävystymisensä Bruno Bauerin ja Friedrich Köppenin kanssa. Näistä kolmesta ystävyksestä tuli Hegelin koulukunnan radikaalisen seuraajaryhmän aatteellinen keskus. Tärkeää osaa 30- ja 40-luvun filosofisen radikalismin kehityksessä esitti myös Arnold Ruge, joka oli jo ehtinyt istua seitsemän vuotta vankilassa. Berliinin piiri asettui aktiivisesti tukemaan hänen »Hallelaista vuosikirjaansa».

Kesällä 1839 kehkeytyi Bruno Bauerin ja sotaisan luterilaisen papin Hengstenbergin välille kiivas polemiikki. Hegeliläisten epäkunnioittavan suhtautumisen Vanhaan testamenttiin nostattama häly pelotti hallitusta, ja opetusministeri Altensteinin, joka suhtautui myötämielisesti Baueriin, oli pakko lähettää hänet Bonniin aikomuksenaan hankkia suosikilleen professorin paikka sikäläisessä yliopistossa. Sillä aikaa kun Bauer ikävöi bonnilaisen tieteen invalidien jou-

kossa muistellen kaihoten Tohtoriklubia, berliiniläispiiri hajosi tai sai ainakin uusia muotoja.

Vuonna 1841 Berliinin vasemmistohegeliläisen liikkeen keskukseksi muodostuu aikakauslehti »Athenaios». Jos Bauerin, Köppenin ja Marxin seuraa saattaa verrata 30-luvun moskovalaisiin kerhoihin, niin »Athenaioksen» piiri muistutti eniten viimeisimpiä émancipés Turgenevin tai Dostojevskin kuvauksissa. Tohtorinväitöskirjaansa tekevä Marx tunsi olevansa yksinäinen hegeliläisyyttään toitottavien berliiniläisten joukossa, jotka filosofisine rehentelyineen ja vallankumouksellista ironiaa teeskennellen antautuivat Hippelin olutkapakan höyryille, missä nämä perustusten järisyttäjät kokoontuivat. Huhtikuun puolivälissä 1841 hän matkusti pois Berliinistä vieden mukanaan mitä epämiellyttävimmät muistot Tohtoriklubin jatkajista. Hänen lähtönsä jälkeen tätä piiriä vilkastutti jonkin verran taistelu Schellingiä vastaan, joka sai haltuunsa 1842 Hegel-vainajan oppituolin Berliinin yliopistossa. Radikaalisen hegeliläisyyden rappeutumisen viimeisenä vaiheena oli kuuluisa »Vapaiden» seura, missä 30-luvun lopun edistykselliset suuntaukset kokivat lopullisen uudelleensynnyn filosofoivan boheemin anarkismina.

Mutta Tohtoriklubin aikoina 1837—1840 nämä edistykselliset suuntaukset olivat vielä täydessä kukassa. Puhuessaan vuoden 1848 vallankumouksen aatteellisesta valmistelusta Engels kirjoitti: »Myös saksalainen filosofia, tuo saksalaisen ajattelun kehityksen monimutkaisin ja samalla varmin osoitin, asettui lopulta porvariston puolelle, kun Hegel julisti »Oikeusfilosofiassaan» perustuslaillisen monarkian korkeimmaksi ja täydellisimmäksi hallitusmuodoksi. Toisin sanoen hän ilmoitti kotimaisen porvariston lähenevästä valtaantulosta. Hänen kuolemansa jälkeen hänen koulukuntansa ei pysähtynyt tähän. Toisaalta hänen seuraajiensa radikaalimpi siipi tarkasti ankaran arvostelun tulikokeella jokaisen uskontomuodon, ja tämä arvostelu järisytti perustuksia myöten kristinuskon ikivanhaa rakennusta. Toisaalta tuo siipi esitti rohkeampia poliittisia periaatteita kuin ne, joita saksalainen korva oli siihen mennessä joutunut kuulemaan, ja koetti antaa tunnustuksensa Ranskan ensimmäisen vallankumouksen maineikkaille sankareille. Noiden aatteiden hämärä filosofinen kieliasu tosin hämäsi sekä tekijän että lukijan järkeä, mutta se sumensi myös sensorin silmät, ja siksi »nuorhegeliläisillä» kirjailijoilla oli sellainen painovapaus, jota ei ollut millään muulla kirjallisuuden alalla» (8, 15—16).

Kankea oppinut ulkokuori ei sumentanut ainoastaan sensuurin, vaan muidenkin Fredrik Wilhelm III:n hallintokoneiston viranomaisten silmät. Kahden vuosikymmenen aikana he eivät kyenneet »keksimään avainta» tähän filosofiseen kirjallisuuteen, kuten Kolmannen osaston kenraalit eivät »keksineet avainta» kirjallisuuskritiikkiin »Sovremenikissä» tai »Otetšestvennyje zapiskissa» Belinskin eläessä. Kummassakin tapauksessa vallanpitäjien ajattelemattomuus esitti sangen hyödyllistä osaa. Vanha kuningas ja hänen ministerinsä vaalivat visusti kaikkivoivan virkamiesvaltion ihannetta ja sen näennäistä riippumattomuutta yhteiskunnallisten etujen välisestä taistelusta. Hegeliläinen valtion ja sen järjestelmän ulkoisen rationalismin ihailu vaikutti näistä vanhan regimen aaveista mahdolliselta tuelta taistelussa kirkollista ja porvarillista romanttista oppositiota vastaan, joka haaveili keskiaikaisen imperiumin palauttamisesta. Tästä johtuu se merkillinen seikka, että Preussin opetusministeri saattoi suojella Bruno Baueria, yhtä uskonnon radikaalisimmista kritisoijista Hegelin seuraajien joukossa; ja häntä pidettiin kauan jopa Hegelin koulukunnan oikean siiven toivona.

Nuorhegeliläiset puolestaan elättelivät jonkinlaisia illuusioita Preussin kansallisesta roolista. Taistelussa kirkollista oikeaoppisuutta ja matelevan lehdistön ilmiantoja vastaan (»Berliinin poliittinen viikkolehti» ja »Evankelinen kirkkolehti») he vetosivat Preussin hallituksen poliittiseen kaukonäköisyyteen. Muuten, jo Preussin taantumuksellinen esiintyminen Ernst August Hannoverilaisen puolesta sai Arnold Rugen marraskuussa 1839 toteamaan, että Preussin hallitus on poikennut »tämän valtion oikeasta tarkoituksesta» itävaltalaisen taantumuksen autoritäärisen katolisen periaatteen vaikutuksesta.

Vasemmistohegeliläiset pyrkivät esittämään filosofikuningas Friedrich II:n politiikan parhaimmassa valossa ihanteellisena mallina ja opetuksena Berliinin hallitukselle. Tälle

historialliselle legendalle tyypillinen on Köppenin teos »Fredrik Suuri ja hänen vastustajansa», joka ilmestyi huhtikuun puolivälissä 1840 omistuskirjoituksin »Ystävälleni Karl Marxille Trieristä». On itsestään selvää, että Tohtoriklubin radikaaliset jäsenet kirjasivat »vanhan Frizin» tiliin hyviä aikeita, jotka olivat kaukana hänen dynastisista tarkoitusperistään.[8]

Yhteiskunnallisen taistelun kiristyminen edelleen 40-luvun alussa varsinkin vasemmisto-hegeliläisten suojelijan Altensteinin jäädessä eläkkeelle ja hallitsijan vaihtuessa Preussin valtaistuimella johti heidät avoimeen oppositioon hallitusta vastaan. Entiseen tapaansa he ihannoivat »valtiota» ajan edistyksellisten pyrkimysten korkeimpana ilmentymänä taistelussa uskonnollista obskurantismia vastaan. Mutta tämä poliittisen vallan kultti oli jo sisällykseltään toisenlainen kuin Hegelin perinnöksi jättämä. Vetäen radikaalisia johtopäätöksiä Hegelin filosofiasta Rugen ja Bruno Bauerin tyyppiset henkilöt pyrkivät erottamaan »todella kuolemattoman Hegelin» »yksinkertaisesti kuolevaisesta» joka heidän sanojensa mukaan sovelsi oppinsa virkamiesunivormun ja oppineen kaavun vaatimusten mukaiseksi. »Hegel ei uskonnon eikä politiikan alalla eikä yleensä historiaa valottaessaan pysynyt uskollisena kehitysperiaatteelleen, historianfilosofialleen eikä sen dialektiikalle», kirjoitti Ruge.

Tietenkin näihin sanoihin sisältyi totuutta, mutta ikävä kyllä vasemmisto-hegeliläiset eivät huomanneet, että heidän arvostelemansa filosofian soveltaminen Preussin valtion tarpeisiin ei perustunut heidän opettajansa henkilökohtaisiin puutteisiin, vaan hänen väärään lähtökohtaansa, ts. idealismiin. He eivät myöskään huomanneet, että kritisoidessaan kypsän Hegelin »sopeutumista todellisuuteen» voidaan palata hänen filosofiansa kehitysvaiheisiin sen nuoruudessa ja lapsuudessa. Valtion ihannoiminen kansalaishengen ja poliittisen tasa-arvon täyttymyksenä oli todellakin tiedotonta nuoren Hegelin utopian toistamista, joka kehkeytyi jo 1800-luvulla hänen Hölderlinin kanssa yhteisen antiikin kaupunkivaltion ihailunsa pohjalle. Mutta oli joitakin erojakin.

Mehring kirjoitti: »Mitä enemmän porvariluokka on kehittynyt, sitä voimakkaammin on ilmennyt sen itsetajunta.

Se tapasi hartaimmat ilmaisijansa Bauerissa, Köppenissä ja Marxissa. Ruge sanoi eräässä kirjeessään Prutzille, että näiden henkilöiden toiminta kehittyy porvarillisen valistuksen merkkien alla, että nämä filosofiset 'vuorilaiset' kirjoittavat 'mene, mene, tekel, ufarsin' Saksan ukkospilvien peittämälle taivaalle. Mutta filosofinen Vuori pysyi vasta filosofisena, käytännön taisteluun mukaan vedettynä sen tuli vielä päästä eroon filosofiastaan ja löytää lähtökohta, mistä ryhtyä kehittämään suuren opettajansa perintöä edelleen ja samalla kukistaa se. Ja tämä lähtökohta löytyi Hegelin historian filosofiasta, luvusta, joka kuvailee kreikkalaista itsetajunnan filosofiaa.»

Ensimmäinen työ, johon Marx ryhtyi Hegelin vaikutuksen alaisena, oli myöhäiskreikkalaisen, varsinkin epikurolaisen filosofian tutkimus. Tämä työ alkoi vuoden 1839 ensimmäisellä neljänneksellä. Aineistoa tutkiessa teoksen alkuperäiset puitteet laajenivat, ja Marx alkoi suunnitella laajempaa työtä kuin Epikuroksen fysiikan ja moraalin esitystä toivoen, että hänen onnistuisi eritellä perusteellisesti epikurolainen, stoalainen ja skeptinen filosofia niiden suhteessa kaikenlaiseen kreikkalaiseen spekulatiiviseen ajatteluun» (EB, 1, 261).

Ulkoiset olosuhteet saivat hänet erottamaan keskeneräisestä tutkimuksesta osan, joka käsitteli Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian vertailevaa analyysia. Tämän työn hän tarjosi Jenan filosofisen tiedekunnan tarkastettavaksi tohtorinväitöskirjanaan (huhtikuussa 1841). Väitöskirjan esipuhe seuraavalla tavalla paljastaa kirjoittajansa kiinnostuksen myöhäiskreikkalaisen filosofian tutkimiseen:

»Vaikka *Hegel* kokonaisuutena ottaen arvostelikin oikein mainittujen järjestelmien yleisiä piirteitä, filosofian historiansa ihmeellisen laajassa ja rohkeassa mittakaavassa, josta ylipäänsä vasta alkaa filosofian historia, hän ei voinut kuitenkaan antautua yksityiskohtiin. Toisaalta Hegelin näkemys siitä, mitä hän nimitti spekulatiiviseksi par excellence, esti tätä jättimäistä ajattelijaa tunnustamasta osoitettujen järjestelmien suurta merkitystä Kreikan filosofian historialle ja ylipäänsä kreikkalaiselle hengelle. Nämä järjestelmät muodostavat avaimen Kreikan filosofian todelliseen historiaan.

Syvällisempi osoitus niiden yhteydestä kreikkalaiseen elämään voidaan löytää ystäväni *Köppenin* teoksesta 'Fredrik Suuri ja hänen vastustajansa'» (EB, 1, 262).

Myöhemmin, vuosien 1841 ja 1842 vaihteessa Marx suunnitteli työnsä julkaisemista ja tätä varten hän laati uuden esipuheen, missä hänen tehtävänsä on ilmaistu vielä selvemmin: »Juuri nyt on koittanut aika, jolloin voidaan ymmärtää epikurolaisten, stoalaisten ja skeptikkojen järjestelmät. He ovat itsetajunnan filosofeja» (MEGA, I, 1, s. XXXIV). Myös viittaus Köppenin kirjaan paljastaa meille paljon.

Myöhäiskreikkalaisten »itsetajunnan filosofien» puoleen kääntymisen salaisuus piili viime vuosisadan 30-ja 40-luvun henkisessä ilmapiirissä. Aivan kuin valistuksen kauden ja Ranskan vallankumouksen johtavat henget, jotka Hegelin koulukunnan »filosofiset vuorilaiset» halusivat elvyttää, he etsivät antiikista analogioita nykyhetken ilmiöille. Selvimpänä esimerkkinä tällaisesta klassismista oli edellisellä kaudella Robespierren ja Saint-Justin vallankumousutopia, haave antiikin tasavaltojen uudestisyntymisestä. Mutta tämä myönteinen ihanne, jonka juuret olivat syvällä 1700-luvun filosofiassa, estetiikassa ja poliittisessa kirjallisuudessa, ei ollut ainoa mahdollinen tapa lähentää kahta maailmaa toisiinsa. Oli luonnollista verrata turmeltunutta nykyaikaa, toisin sanoen absoluuttisen monarkian, yhteiskunnallisen elämän rappion, yksityiselämän, teeskentelevän taiteen ja akateemisen oppineisuuden lamakautta antiikin kulttuurin rappiokauteen. Tällaiseen analogiaan johtaa esimerkiksi valistuskauden kuulu historiateos, Gibbonin kirja muinais-Rooman rappiosta ja tuhosta ja ennen sitä Montesquieun »Hajamietteitä Rooman suuruudesta ja rappiosta». Montesquieulta voi myös tavata ajatuksen siitä vaarasta, jonka tarjoaa mahdollisesti tulevaisuudessa koko maailmaa hallitseva monarkia, kuolevan yhteiskunnan viimeinen aste. Nykyajan allegorista arvostelua peitettynä näennäiseen antiikin maailman rappion kuvailemiseen tapaamme myöskin nuoren Hegelin Bernin kauden teosten katkelmissa.

Näin ollen jakobiinien ihannetasavaltojen, Ateenan ja Spartan, lisäksi myöskin Aleksanteri Suuren monarkia ja Rooman imperialismi olivat merkitykseltään symbolisia Eu-

roopan yhteiskunnalliselle ajattelulle. Ne olivat antiikin sivistyksen, valistusfilosofian ja maailman pelastajien tunnuksin etenevien sosiaalisten liikkeiden kausia. Aasian toivona oli Mithras, juutalaisilla Messias, kreikkalaisilla Soter ja alkukristityillä Ihmisen poika. Hegelin koulukunnan edustajat (ei vain vasemmistosiipi, vaan sen muutkin suuntaukset) näkivät uuden ajan historiassa jotakin, joka muistutti heitä antiikin tragediasta. Molemmissa tapauksissa he etsivät yhteistä johdonmukaisuutta henkisen elämän vaiheissa. Tällainen nimittäin oli heidän opettajansa erään perusteoksen, »Hengen fenomenologian», rakenne.

Muinaismaailman kokemus tuntui ilmiselvältä allegorialta. Ja mitä kauemmas porvarillisen yhteiskunnan kohtalokas liike eteni Ranskan vallankumouksen ylistämästä vapaudesta ja järjestä, sitä enemmän yhteiskunnallinen mielenkiinto suuntautui Ateenasta ja Spartasta Rooman keisarikuntaan. Myöhäisantiikkia ja alkukristillisen kirkon aikoja käsittelevät historialliset tutkielmat sivusivat 1800-luvun sosiaalisia teemoja. Historia muuttuu pamfletiksi, joka hakee muinaisen maailman rappioajoilta kirkkaita värejä kuvaillakseen menetettyä vapautta tai virikkeitä sopeutuakseen reaalisten tosiseikkojen maailmanhistorialliseen väistämättömyyteen. Niinpä esimerkiksi Droysenin kuuluisa hellenismin historiaa käsittelevä kirja ei ollut ainoastaan historiallinen teos, vaan tavallaan sivistyneen Saksan porvariston manifesti sen siirtyessä Wilhelm Humboldtin, Schillerin ja Goethen klassisista ihanteista Preussin kuninkaanvallan puolusteluun. Toisena esimerkkinä voidaan mainita Straussin yhtä kuuluisa pamfletti Fredrik Wilhelm IV:tä vastaan — »Romantikko Keisarin valtaistuimella» (Julianus Luopiota käsittelevä kirja, joka ilmestyi 1847). Myös Köppen esitti »vanhan Frizin» Markus Aureliuksena Hohenzollernien valtaistuimella.

Kaikki tämä selittää, miksi nuori Marx oli kiinnostunut antiikin kulttuurin rappiokauden henkisistä virtauksista. Mehring kirjoittaa: »Voi tosin vaikuttaa ristiriitaiselta, että porvariluokan ideologinen etujoukko, jonka vasta ylipäänsä piti luoda kansallinen olemassaolo Saksan kansalle, terästi itsetajuntansa antiikin itsetajunnassa, joka syntyi kansallisen olemassaolon rappeutuessa. Ja tämä ristiriita ei ollut pelkäs-

tään näennäinen. Bruno Bauer kärsi haaksirikon siinä, ettei hän pystynyt määrittelemään hetkeä, jolloin tämä pyrkimys porvarillisen luokkataistelun kukistamiseen filosofisin keinoin muuttui liikkeen jarruksi, sen sijaan, että olisi vivunnut sitä eteenpäin. Mutta toisaalta, stoalaisella, epikurolaisella ja skeptisellä filosofialla oli kerran suuri historiallinen tehtävänsä; se avasi ihmismielelle uudet näköalat tuhoten hellenismin kansallisen ja orjuuden sosiaalisen rajoittuneisuuden, joiden vallassa Aristoteles ja Platon olivat vielä täysin. Itsetajuntaa käsittelevä filosofia rikastutti ratkaisevasti alkukristillisyyttä, tätä kärsivien ja sorrettujen uskontoa, joka palasi Platoniin ja Aristoteleeseen vasta kehityttyään riistäväksi ja sortavaksi kirkoksi. Hegelkään ei voinut sivuuttaa yksilön sisäisen vapauden merkitystä Rooman maailmanvaltakunnan ennenkuulumattomassa kurjuudessa, missä hyvä ja jalo henkisessä yksilöllisyydessä pyyhkäistiin pois julmin käsin. Mutta itse asiassa jo 1700-luvun porvarillinen valistus herätti henkiin kreikkalaisen itsetajunta-filosofian — skeptikkojen epäilykset, epikurolaisten inhon uskontoa kohtaan, stoalaisten tasavaltalaiset vakaumukset.»

Mehringin mielessä oli tietysti seuraava kohta Hegelin »Luennoista filosofian historiasta»: »Niinpä filosofia siirtyy roomalaiseen maailmaan. Rooman herruuden aikana näistä järjestelmistä tuli nimenomaan *roomalaisen maailman filosofia*, huolimatta siitä että filosofia yhä vieläkin kuuluu kreikkalaisille ja sen suuret opettajat aina olivat kreikkalaisia (ja nämä filosofiset opitkin syntyivät Kreikassa). Karkotettuna ympäröivästä maailmasta omaan itseensä, sen oli pakko huolimatta maailmasta, joka ei vastannut järkevän käytännöllisen itsetajunnan vaatimuksia, etsiä järkevää lähtökohtaa vain itsestään ja omaa yksilöllisyyttään varten ja huolehtia vain itsestään, kuten abstraktiset kristityt huolehtivat vain oman sielunsa pelastuksesta. Valoisassa kreikkalaismaailmassa yksilö oli kiinteämmässä yhteydessä omaan valtioonsa, omaan maailmaansa, ja tämä teki hänen olemassaolonsa todellisemmaksi. Todellisuuden ollessa onneton ihminen pakenee omaan itseensä ja hänen täytyy etsiä sieltä harmoniaa, jota hän ei voi löytää ympäröivästä maailmasta.»

Ja Hegel jatkaa syvän, aidon tunteen sävyttämänä:

»Kaikkien näiden oppien yhteisenä väittämänä on se, että henki voi tyytyä vain välinpitämättömyyteen, vapauteen kaikesta huolimatta. Nämä ovat tietenkin kreikkalaisia oppeja vain roomalaiseen maailmaan siirrettyinä. Konkreettinen eettisyys ja halu toteuttaa Platonin tapaan tiettyä periaatetta maailmassa poliittisen järjestelmän kautta tai kuten Aristoteleella, konkreettinen tiede, häviävät tällöin. Rooman maailman onnettomuudessa kaikki kaunis ja kaikki ylevä henkisessä yksilöllisyydessä on pyyhitty pois kylmällä kädellä».

Näistä sanoista ilmenee riittävän selvästi, että Hegel säilytti kreikkalaisen poliksen ihanteenaan myöhempinäkin vuosinaan, jolloin hän opetti filosofian historiaa Berliinin yliopistossa. Tosin hän oli nyt siirtänyt kaiken tämän ylevien varjojen maailmaan, häivyttänyt sen menneisyyteen ja sitä paitsi *kaksinkertaisesti*. Ensinnäkin, historiallisen todenmukaisuuden voittaessa muinaisten tasavaltojen kansalaispaatoksen »Rooman maailman onnettomuudesta» ja toiseksi sen naiivin yrityksen kaatuessa, joka tähtäsi tämän antiikin uljuuden henkiinherättämiseen keskellä yksityiselämän etuisuuksia, rikkaiden ja köyhien välistä sotaa, demokratian parhaimpien saavutusten pohjalle kehittyvän uuden porvarillisen yhteiskunnan vääjäämätöntä kohtaloa. Hegelin luennoissa siirtyminen »itsetajunta-filosofiaan» on valitusvirsi niiden aikojen puolesta, jolloin Platonin yhteiskunnalliset suunnitelmat ja johtopäätökset Aristoteleen poliittisesta opista saattoivat ainakin vaikuttaa todenmukaiselta puuttumiselta yhteiskunnallisen elämän kulkuun. Stoalaiset, skeptikot ja epikurolaiset vähät välittivät tästä mahdollisuudesta. Filosofia siirtyy sisäiseen maailmaansa, »välinpitämättömyyden» ja »vapauden kaikesta huolimatta» maailmaan, joka antaa keisarille sen mikä keisarille kuuluu.

Hegel, jota yleisesti kutsuttiin Preussin valtionfilosofiksi, ymmärsi hyvin tämän asenteen ja osittain omaksui sen itsekin suhteessaan »todellisuuden onnettomuuteen». Mutta mitä annettavaa tällä oli 1800-luvun puolivälin demokraattiselle ajattelulle? Ja miksi »filosofian vuorilaiset», jotka halusivat luoda »kansallisen olemassaolon» Saksan kansalle, kääntyivät Rooman aikojen perinteen puoleen, joka Mehringin sanojen mukaan »syntyi kansallisen olemassaolon rappeutuessa»?

Näiden yhteiskunnallisen nousun sanansaattajien olisi pikemminkin olettanut kääntyvän Perikleen aikojen optimismiin tai ainakin Platonin ja Aristoteleen filosofiaan, joka tajuaa ristiriitojen syvyyden, mutta ei ole menettänyt uskoaan elämän tulevaan synteesiin. Sen sijaan »porvarisluokan aatteellinen etujoukko», kuten Mehring kirjoittaa, löysi jotain itselleen läheistä yksittäisten ryhmien opeissa, jotka syntyivät Rooman maailmanvallan sorron alla vastustuksena koko sitä ympäröivälle elämänmuodolle.

Mutta kuten tiedämme, antiikin maailman kuvastimessa, jonka 1800-luku näki edessään, etusijalla ovat auringonlaskun varjot. Tähän täytyy lisätä, että »porvarisluokan aatteellisen etujoukon» omituiseen myöhäisantiikin mieltymykseen oli syynä vielä muuan seikka. Leninin sanojen mukaan on olemassa »kaksi porvaristoa», ja kullakin kansalla on kaksi tietä kansallisen olemassaolonsa luomiseen. Sitä mukaa kun nuoren Marxin ystävien poliittinen ymmärrys kasvoi, he pyrkivät puolustamaan demokratiaa liberalismia vastaan. Ja kuten usein käy vastaavissa tilanteissa, he suurentelivat historiallista rooliaan pitäen itseään sekä vanhan feodaalisen mädännäisyyden että nykyaikaisempien porvarillisten järjestelmien johdonmukaisina vihollisina. Tällaiset illuusiot olivat luonnollisia niihin aikoihin kun demokraattinen liike eteni jo nykyaikaisen kapitalistisen yhteiskunnan kasvavien ristiriitojen ollessa taustana. Itse asiassa pitäytyen porvarillisen demokratian aatteellisen näköpiirin puitteissa »filosofian vuorilaiset» halusivat enemmän. Siksi he hyökkäsivät raivokkaan kiihkeästi kylläistä porvaristoa vastaan seuraten näissä hyökkäyksissään edeltäjiensä, Ranskan vallankumouksen aikojen jakobiinien esimerkkiä.

»Porvariston aatteellinen etujoukko» oli siis asennoitunut *porvaristoa vastaan*, voidaan sanoa, sitä voimakkaammin porvaristoa vastaan mitä useammat sen yksityiset jäsenet olivat täynnä tietyn porvarisluokan, nimenomaan pikkuporvariston, asenteita. He eivät halunneet murtaa leipää yhdessä muun porvarillisen opposition kanssa, joka kohdistui Saksan yksinvaltaa vastaan, tuntien olevansa erillinen ryhmä, jolla oli hallussaan kriittisen itsetajunnan pyhä salaisuus. Kyseessä oli jonkinlainen väännös Ranskan jakobiinilaisuudesta,

jossa oli jopa Blancin vaikutusta, saksalaisen filosofian kielelle käännettynä. Ei uskottu, että ihmiskunnan enemmistö kykenisi osallistumaan tietoiseen älylliseen liikkeeseen, halveksittiin pikkuporvarillista massaa sen passiivisuuden, kirkolliseen moraaliin uskomisen ja henkisen märehtimisensä vuoksi. Osittain historialliset tosiseikat tekivät tällaisen asenteen oikeutetuksi: Saksan porvaristo vajosi vanhaan elämäntapaansa, minkä aiheuttivat kyseisen perinteisesti maltillisen luokan paikalliset olosuhteet, varsinkin mitä tulee sen sivistyneeseen kerrokseen, oppineisiin virkamiehiin, jotka olivat tottuneet kuuliaisuuteen.

Tästä johtuivat tietyt vasemmistohegeliläisten aatteellisen asenteen erikoisuudet: kritiikki pikkuporvarillista egoismia vastaan, joka ei kyennyt kohoamaan yhteiskunnalliseen tajuntaan, hyökkäykset »yksityistä etua» vastaan, pieniksi hiukkasiksi pirstoutuneisuus. Tätä alkuvoimaa vastaan, joka uhkaa murskata yhteiskunnan sosiaaliset siteet, he asettavat poliittisten suhteiden »plastisen» tuen. Kun katsomus porvarillisesta yhteiskunnasta oli tällainen, analogioiden etsiminen antiikista oli täysin luonnollista. Antiikin maailmassa rahat, kauppa, koron ottaminen ja omaisuuserot vaikuttivat todella rappeuttavana voimana. Etutaistelut Kreikan tasavaltojen välillä johtivat niiden häviöön; päinvastoin kuin uudella ajalla, jolloin ne toimivat mahtavana edistysvoimana. Pitkään aikaan jyrkimmätkään kaikenlaista yhteiskunnallista rappiota vastaan taistelijat eivät havainneet tätä porvarillisten suhteiden dialektiikkaa. Sitä eivät huomanneet Hegelin koulukunnan »filosofiset vuorilaiset» kuten eivät todelliset vuorilaisetkaan Ranskan vallankumouksen aikana.

On itsestään selvää, että vuosien 1837—1841 Tohtoriklubin perustajat paljastivat vielä selvemmin olevansa idealisteja kuin jakobiiniklubin aktivistit. Siksipä heidän kriittinen ajattelunsa ei edennyt yhteiskunnallisen yhteyden ja ihmisten materiaalisten etujen välisen, itsetajunnan vapauden ja todellisen elämän pinttyneisyyden välisen abstraktisen ristiriidan rajojen ulkopuolelle. Tämä ristiriita sai heillä vielä abstraktimman luonteen kuin Hegelin filosofiassa. Kaikki tämä veti vastustamattomalla voimalla »nykyaikaisen maailmanfilosofian» nuoria seuraajia antiikin maailman puoleen,

missä historian asiainkulku oli jo kerran asettanut tehtäväksi ihmisen persoonallisuuden kehittymisen yhteiskunnallisen kokonaisuuden rappeutumatta, mutta ei ollut ratkaissut tehtäväänsä. Kaikki tämä antoi demokraattisen Saksan edistyksellisen vähemmistön aatteille »vapauden kaikesta huolimatta»-sävyn, joka muistutti kreikkalais-roomalaista itsetajuntafilosofiaa.

Mutta berliiniläisystäviensä keskuudessa Marx otti varhain omaperäisen asenteen, joka oli sisällöltään pikemminkin demokraattinen kuin »porvariluokan aatteellisen etujoukon» tyypillinen illuusio. Hän ei suotta kirjoittanut isälleen, että Tohtoriklubilla törmäsivät yhteen ristiriitaiset katsomukset. Liioittelematta voidaan sanoa, että jo 30-luvun lopulla oli toistaiseksi salaisena hahmottumassa hegeliläisten vasemmistoryhmän johtohenkilöiden kahtiajakautuminen. Läheisessä yhteistyössä Köppenin kanssa Marx ja Bruno Bauer tutkivat antiikin rappiokautta. Mutta tässä yhteisessä työssä heidän lähtökohtansa olivat erilaiset ja jopa ristiriidassa keskenään. Tämän eron tajutaksemme kääntykäämme Hegelin puoleen.

Filosofianhistorian luennoissa Hegel kutsuu Rooman keisarikuntaa »todellisuuspohjaiseksi skeptisismiksi». Pienten valtioiden riippumattomuus, paikallisolojen patriarkaalinen runollisuus, konkreettinen yksilöllinen elämä — kaikki tämä sulautui maailmanvaltion kylmäksi abstraktisuudeksi. Tästä tyhjyydestä kehittyi skeptinen suhtautuminen kaikkiin aikaisempiin uskomuksiin. Kaikille yhteisen ja yksityisen muinaisen yhtenäisyyden raunioille oli jäänyt kaksi keskenään vihamielistä elementtiä. »Maailma oli nyt jakautunut kahteen osaan, toisaalta atomeiksi, yksityisiksi ihmisiksi, ja toisaalta heidän puhtaasti ulkoiseksi yhteydeksi, jolloin tämä yhteys vallan muodossa henkilöityi yhdessä henkilöhahmossa, keisarin persoonassa.» Tästä päästään myöhäisantiikin ajattelun kolmeen päävirtaukseen. »Todellisuuspohjainen skeptisismi» oli roomalaiskauden yhteisenä elämäntaustana. Antiikin sisäisesti hajoavan yhteiskunnallisen näköpiirin kaksi muuta elementtiä esittivät aktiivisempaa osaa. Ne ilmenivät stoalaisena filosofiana ja Epikuroksen koulukuntana.

1600- ja 1700-luvun sosiaalifysiikka oli jo kauan pitänyt Epikuroksen atomeja yksityisten etujen allegoriana, vasta-

painona stoalaiselle ihannetasavallalle; valtiolle, joka pidätteli niiden keskipakoisvoimaa. Hegelin filosofiaa ei voi tajuta ilman tätä vastakohtaisuutta, jossa sen ajattelu liikkuu alkaen kehityksensä alkuasteelta. Jo niin kutsutussa »Etiikan järjestelmässä» vuodelta 1802 hän kirjoittaa ajatellen Rooman keisarikuntaa ja uuden ajan absoluuttisia monarkioita: »Tässä loppuu yksityisen eristäytyminen henkilökohtaiseen olemiseensa, kokonaisuuden hajoaminen atomeiksi. Yksityisellä on absoluuttinen vapautensa, ja juuri se on hallituksen voimana.»

Näin ollen yksityinen henkilö ja yhteiskunnallisen yhtenäisyyden vieraantunut ilmaus ovat sivistyksen kaksi äärtä, jotka ovat syntyneet aikaisempien yhteiskunnallisten järjestelmien raunioille. Dialektinen siirtyminen vähäisestä sosiaalisesta atomista, joka ilmentää »yksityisen eristäytyneisyyttä», sen abstraktiseen kuvastimeen absoluuttisen hallitsijan hahmossa oli syvällinen Hegelin oivallus. Tähän päivään mennessä se ei ole menettänyt merkitystään. Hegel hahmottelee saman atomeiksi hajonneen yhteiskunnan ristiriitaisten äärien vastavuoroisen siirtymisen varhaisessa teoksessaan »Luonnollisen oikeuden tieteellisestä tulkitsemisesta», joka ilmestyi »Filosofian kriittisessä aikakauslehdessä» (1802). Hän piirtää tämän utopistishenkisen kuvan, joka on syntynyt yhteiskunnallisen atomiopin pohjalta, filosofisen palettinsa liiankin tummin värein, myöhemmän teoksensa »Hengen fenomenologia» tyyliin. Ja kuitenkin kyseessä on Hegelin tieteellisen metodin kaava, hänen kriittinen analyysinsa ajatuksesta reaalisten historiallisten muotojen itsetajuntana.

Tällainen katsomus atomiopin periaatteeseen oli pysyvä suuren saksalaisen filosofin teoksissa. Hän ei missään erottanut luonnontieteellistä ja yhteiskunnallista »atomi-yksilö»-käsitettä. Syynä ei ollut se, että hänen silmissään luonnon selittäminen atomiopin pohjalta olisi yhteiskunnallisen ideologian ehdollinen heijastuma ulkoiseen maailmaan, vaan että tietyissä historiallisissa oloissa paljastuu tietty todellisuuden ominaisuus ja tässä reaalisessa tilanteessa syntyvä ajattelu ilmentää ihmiskunnan historian väistämätöntä astetta ja sen itsetajuntaa. Hegelin mielestä jakamattoman atomin käsite on koko olemassaolon täydellisyyden tärkeän puolen keksi-

mistä. Sen merkitys on yleinen ja subjektiivinen kuten valonsäteen, joka valaisee koko näköpiirissämme olevan maailman.

Myöhäisimmissä luennoissaan filosofian historiasta Hegel käyttää termiä »tahdon atomi» (Willensatomen). Valistusliikkeen perinteestä kasvaneen liberalismin yhteydessä hän puhuu »atomien, yksityisen tahdon, periaatteesta». Luennoissa filosofian historiasta atomilla on aina kaksinainen merkitys. Niinpä kuvaillessaan Leukippoksen ja Demokritoksen oppia, jotka perustivat teorian jakamattomasta atomista, Hegel kiinnittää huomiota *eron* tärkeyteen alkuperäisten kappaleiden maailmassa, jota ilman kaikkeuden rakenteen selittäminen atomiopin pohjalta olisi mahdotonta. »Politiikan alalla se on peräisin yksityisestä tahdosta», huomauttaa Hegel. Yleensäkin, »sana atomi merkitsee käännettynä yksilöä».

Mutta juuri tässä kohdassa, joka oli ratkaiseva koko hänen järjestelmänsä loppuun saattamiseksi, Hegel tekee kohtalokkaan käännöksen absoluuttisen idealismin puoleen. Itse asiassa, hän ei noudattanut itse omaksumaansa historiallisen kritiikin menetelmää, toisin sanoen yleisten aatteiden merkityksen paljastamista konkreettisten elämänolojen pohjalta. Hän erottaa uudestaan kaikille yhteisen todellisuuden reaalisesta *täyttymyksestä*, joka esiintyy erityisenä voimana. Hegelin dialektisella ajattelulla on kouriintuntuva rajansa. Se tuli esiin varhain ja aina liittyi hänen traagisen maailmankatsomuksensa »alkuilmiöön». Yhteiskunnan hajoaminen eristäytyneiksi atomeiksi, tämä omaisuuden ja oikeuden onneton maailma, ei ole hänestä sangen monimutkainen historiallinen tosiseikka, joka vaatii monia vuosisatoja siihen liittyvien menetysten hyvittämiseksi, vaan luotettava merkki kaiken materiaalisen elämän ainaisesta umpikujasta.

Ulospääsynä tästä umpikujasta voi olla vain toinen maailma, kuten kristillisen haaveen mukaisesti kuviteltiin klassisen antiikin lopulla. Tämän ajan uskonnollisen kriisin Hegel jakaa sisältä käsin, ihmisten idealististen asenteiden virtaan liittyvänä, ihmisten, jotka olivat menettäneet kaiken toivonsa yhteiskunnallisten epäkohtien parantamiseen ilman taivaan apua. Hegel ei ollut enää suuri, älykäs tiedemies, joka kykeni erottamaan aikakauden kuvitelman reaalisesta perustastaan, vaan sukupolvensa asettamissa toiveissa petty-

myksen kokenut uhri, abstraktinen ajattelija, joka hyväksyi historian vailla valintamahdollisuutta Augustinuksen kohtalokkaana ja säälimättömänä maailmana.

Hegelin suuresti valittaman »kauniin eettisyyden», valoisan hellenistisen pakanuuden rappeutuminen ja antiikin itsetajuntafilosofian kehitys kristinopin suuntaan oli hänestä kiistatonta edistystä. Jatkaen Rooman kauden analyysiaan hän sanoo: »Tämä abstraktisen yhteisyyden luonne täydessä despotismissa, joka kansallisen elämän laskun aikaan liittyi välittömästi atomien erilläänoloon, siirtymiseen yksityisen elämän etujen ja tarkoitusperien allueelle, saavuttaa nyt analogista tietä huippunsa myös ajattelun alalla. Saavutettuaan tällaisen täydellisen abstraktisen yhteisyyden henki vapautuu jälleen tästä hajaannuksesta, ylittää subjektiivisuutensa rajat ja siirtyy objektiivisuuteen, mutta nyt älylliseen objektiivisuuteen, joka ei esiinny yksityisten esineiden ulkoisena muotona, ei *velvollisuuksien* ja yksityisen *eettisyyden* muodossa, vaan absoluuttisen objektiivisuuden muodossa, joka on syntynyt hengestä itsestään ja todellisesta totuudesta. Toisin sanoen, näemme tässä toisaalta *paluun* jumalaan, ja toisaalta jumalan *ilmestyksen* ihmishengelle sellaisena kuin hän on itsessään ja itseään varten totuudessaan. Tämä on siirtymäasteena hengen itsepalautukselle ja ajattelu, joka on tajunnut tähän saakka itsensä ainoastaan subjektiivisesti, tulee nyt itselleen esineelliseksi. Näin ollen roomalaisessa maailmassa ilmeni yhä selvemmin tarve siirtyä tästä maailmasta, joka oli menettänyt entiset jumalansa, joka oli väärä ja moraaliton, henkisyyden alueelle ja etsiä sieltä sitä mitä maailmasta ei enää löytynyt. Konkreettisemmin asian ilmaisten, kreikkalaisesta maailmasta oli kadonnut henkinen elämänilo ja ilmestyi rappion aiheuttamaa alakuloisuutta.»

Kuten tiedämme, tästä yhteiskunnallisesta tilanteesta Hegel johtaa myöhäisantiikin filosofisia opetuksia. Hän vahvistaa uudestaan yleisen periaatteensa ajattelunhistorian analyysista. »Niinpä nämä filosofiset järjestelmät merkitsevät tiettyjä momentteja ei ainoastaan järjen, vaan myös yleensä ihmiskunnan kehityskulussa. Ne ovat muotoja, joissa ajattelun kautta ilmenee koko maailmantilanne». Mutta tarkkaavainen lukija huomaa helposti, että vaikka tämä katso-

mus onkin melko syvällinen, siihen ei kuitenkaan sisälly riittävästi tilaa erään muodon täydelle arvostukselle, nimenomaan sen muodon, joka liittyy Epikuroksen materialistiseen filosofiaan. Hegel siirtää painopisteen sisäisen elämän kehitykseen ihmisellä, joka on valmis omaksumaan uuden maailmanuskonnon ilmestyksen. Hän jotenkin sivuuttaa Epikuroksen materialismiin ja ateistiseen kritiikkiin sisältyvät mahdollisuudet, vaikka hän tunnustaakin Epikuroksen tietyt ansiot, jotka uudella ajalla valistuskausi oli omaksunut.

Pienistä kappaleatomeista koostuva maailma on hänen silmissään historiallisen asteen abstraktinen kuvastin, jolloin yhteiskunnallinen elämä muovautuu yksityisten henkilöiden suhteista; he tuntevat vain ulkonaisen yhteen joutumisen, »kaikkien sodan kaikkia vastaan». Vallitsee johdonmukainen egoismi, yksityisen tahdon vastakkaisuus yleiselle tahdolle. Ainoana yhteiskunnallisena yhteenliittymismuotona, joka on mahdollinen tällaisina kausina, on yksityisten henkilöiden mielivallan yläpuolella oleva vieraantuneen vallan despotismi.

Siksi antiikin materialismin periaate, läpäisemättömien alkukappaleiden yksinäisyys tyhjyydessä ja tämä ihmisten välisten patriarkaalisten suhteiden johdonmukainen kieltäminen on Hegelistä pikemminkin hedelmätön äärimmäisyys, joka ilmentää maailman täydellistä tyhjyyttä, kunnian ja omantunnon puuttumista, kuin hedelmällinen periaate, joka on yhtä kehityskelpoinen kuin sen kuvastama historiallinen elämä. Todellinen kehitys voi kulkea vain yliaistillista tietä. Ihmisten edut palvelevat näkymätöntä tarkoitusperää, ja maallisen vallan alistaminen taivaalliselle tavoittaa lopulta korkeamman itsetajunnan muodon vastoin sitä, että yhteiskunta on hajonnut »tahdon atomeiksi». Ihmisen materiaalisessa historiassa, joka johtaa elämänilosta murheeseen, tapahtuu yhteiskunnallisten suhteiden katkeaminen; Hegelin mukaan tämä katkeaminen on niin suuri, että siinä näkyy jo jumaluuden hahmo.

Atomioppi, joka toteutui reaalisena antiikin valtioiden talouselämässä ja politiikassa, oli kielteinen voima, joka rappeutti »kauniin eettisyyden valtaa». Ihmisten välisen elävän yhteiskunnallisen yhteyden rappeutuessa ihminen joutui

olemaan yksikseen ja hänelle jäi vain sisäinen vapaus, aatteellinen elämä, muistot ja itseensä syventyminen (Erinnerung). Mutta idealismin magia kykeni muuttamaan kaikki menetykset uudeksi saavutukseksi. Kuten uskontokaan, se ei tarvitse välirenkaita, jotka tekisivät historiallisen dialektiikan tuskallisen vaikeaksi elämänprosessiksi.

Hegelkin kääntyi tämän idealistisen ajattelun magian puoleen yhteiskunnallisten ristiriitojen edessä, jotka hänen aikanaan olivat vielä kaukana niiden ratkaisemiselle välttämättömistä reaalisista oloista. Tästä seuraa johtopäätös, joka on määrittelyssään riittävän selkeä. Siellä, missä ihmisten »empiirinen vapaus» kärsii tappion, vahvistuu todellinen vapaus — jumalan valtakunta sisimmässämme. Tämä todellinen vapaus esiintyy Hegelin ajatusten mukaan stoalaisessa filosofiassa, skeptikoilla, neoplatonismissa ja loppujen lopuksi kristinuskossa. Tällainen järjestelmä esiintyy jo Hegelin koulukunnan jälkisäädöskirjassa, »Hengen fenomenologiassa», joka kuvailee ajattelun asteittaista voittoa aistiperäisesineellisestä maailmasta. Patriarkaalisten yhteiskunnallisten järjestelmien todellisen moraalisen voiman rappeutuminen päättyy »valistuksen» taistelussa, sitten seuraa »absoluuttinen vapaus ja terrori» vallankumousten kaudella, mutta tällöin historiallisten realiteettien ketju katkeaa. Seuraavaksi kehitys muodostaa jo »moraalisuuden» ja samojen tikkaiden korkeammalla askelmalla »ilmestysuskonnon».

Nimenomaan tässä kohdassa Hegelin filosofiaan liittyvät Bruno Bauerin tutkimukset varhaiskristillisyydestä. Bauerin ansiona on ennennäkemättömän rohkea evankeliumien ja apostolien kirjeiden historiallinen kritiikki. Mutta hänen tieteellisen ajattelunsa pääansiona oli se, että hän ei kääntynyt ainoastaan kristinopin juutalaisiin ja aleksandrialaisiin lähteisiin, vaan myös sen kreikkalaisiin ja kreikkalais-roomalaisiin aineksiin, jotka varsinaisesti avasivat tien uuden lahkon muuttumiselle maailmanuskonnoksi. Puhuessaan Bruno Bauerin tieteellisen toiminnan ydinkohdista Engels kirjoitti myöhemmin: »Filonin aleksandrialaisen koulukunnan ja kreikkalais-roomalaisen vulgaarifilosofian, platonilaisuuden ja varsinkin stoalaisuuden suunnatonta vaikutusta kristinuskoon, joka Konstantinuksen aikana tuli valtionuskonnoksi, ei oltu

vielä todistettu kaikilta yksityiskohdiltaan, mutta tämän vaikutuksen runsaus oli todistettu, ja tämä oli ennen muuta Bruno Bauerin ansiota» (22, 455). Bauerin historialliset tutkimukset, kirjoittaa Engels eräässä toisessa artikkelissaan, veivät hänet siihen johtopäätökseen, että Aleksandrian juutalainen Filon oli kristinuskon todellinen isä, ja roomalainen stoalainen Seneca oli ikään kuin sen setä.

Ensimmäiset askeleet kohti näitä johtopäätöksiä Bruno Bauer ottaa jo vuosien 1839—1842 teoksissaan, varsinkin »Johanneksen evankeliumin kritiikissä» (1840) ja 3-osaisessa »Synoptisten evankeliumien kritiikissä» (1841—1842). Nämä historiateokset olivat samalla filosofisia ja jopa poliittisia tutkielmia, joissa voi helposti havaita täysin ajankohtaisten harrastusten heijastusta. Bauerin mukaan kristinusko on syntynyt suunnilleen seuraavalla tavalla. Sisäisesti hajoavan hellenistisen maailman aineksista Rooman kauden suuret, kriittiset ajattelijat, ennen kaikkea stoalaiset, loivat itsetajunnan vapauttavan filosofian. Tämä filosofia sisälsi jo kaikki kristinuskon edistykselliset aatteet. Mutta aikalaiset eivät tajunneet itsetajunnan vapautta. Levitessään laajalle se hukkui suurten ihmisjoukkojen vulgaarissa tietoisuudessa, joilta oli riistetty onnellinen yhteiskuntaelämä Rooman herruuden raskaan käden alla.

Nämä ihmiset saattoivat omaksua »itsetajuntafilosofian» aatteet vain uskonnon muodossa. Reaalisen elämänsä onnettomuuksien keskellä he olivat valmiita uskomaan ihmeeseen, heitä viehätti ajatus läheisestä viimeisestä tuomiosta epäoikeudenmukaiselle maailmalle. Ja niin kreikkalais-roomalaisen kulttuurin vallankumouksellinen itsetajunta teki kohtalokkaan kompromissin. Se solmi liiton itäisen taikauskon kanssa, verhoutuen Vanhan testamentin hengettömän ja kostonhimoisen uskonnon perinteiseen messukasukkaan. Tähän myötävaikuttivat kristillisen puolueen maltilliset henkilöt, meidän kautemme alun liberaalit ja girondistit; he estivät kristinuskon filosofisen sisällön vapautumista massojen tajunnan karkean aistillisista kuvitelmista.

Bruno Bauerin pyrkimys historioitsijana puhdistaa apostoli Paavalin kristillinen stoalaisuus vapaamielisestä kompromissista fariseusten ja saddukealaisten joukoille välttämättömästä juutalaisesta teologiasta merkitsi hänen 40-luvulla kirjoittamiensa poliittisten tutkielmien kielellä jotakin todellisempaa — demokratian rajankäyntiä maltillisen porvariston, rahan maailmanvallan, ja yksityisten etujen kokonaisvaltaisesta elämästä saavuttaman voiton kanssa. Tällainen logiikka ei ollut täysin uutta; se vain sai Saksassa julkeamman luonteen.

Ranskan 1600-luvun vapaa-ajattelijat ja seuraavan vuosisadan valistuskirjailijat olivat myös riidassa tekopyhän ja nöyristelevän porvariston kanssa. Ranskassa kukaan ei ahdistanut niin innokkaasti vapaata ajattelua kuin porvarilliset virkamiehet, niin kutsuttu parlamentti. Mitä kansaan tulee, se näytti olevan itsevaltiuden tuki aateliston ja yleensä sivistyneen vähemmistön vapauksia vastaan. Niinpä vielä vallankumouksen aattona, jota he palvelivat kaikella toiminnallaan, ranskalaiset valistusfilosofit tunsivat olevansa yksinäisiä totuuden esitaistelijoita yhteiskunnan välinpitämättömyyteen omasta hyvästään perustuvan sivistyksen rappiotilanteen vallitessa. Vapaasti ajattelevien piireissä oli jo kauan haudottu yhtäläisyyttä uuden ajan johtavien aatteiden ja Rooman kauden stoalaisten, skeptikkojen ja epikurolaisten välillä. Ristiriitojen kiristyessä etualalle astuivat nimenomaan stoalaisuuden aatteet. Riittää kun mainitaan Diderot'n myöhäisteos »Claudiuksen ja Neron hallituskausien kokemus», jossa valistusfilosofeista rohkein Senecan puolustuksen verholla hahmottelee elämänsä tehtävää syvällisen surullisesti.

Näin ollen Bruno Bauerin kirjallisen toiminnan parhaalla kaudella Saksan tieteellä ja publisistiikalla oli jo mahdollisuus tarkastella antiikin filosofian rappiokautta 1700-luvun valistusaatteiden prisman läpi. Tästä alkoi Mehringin sanojen mukaisesti kaksinainen »nahanluominen». Bruno Bauer ja hänen ystävänsä tunsivat olevansa Ranskan valistusfilosofien suoranaisia jälkeläisiä pyrkiessään vapauttamaan yhteiskunnallisen itsetajunnan henkisestä orjuudesta. »Meilläkin on omat profeettamme», kirjoitti Bruno Bauer 1840-luvun alussa. »Ne henkilöt, jotka absoluuttisen monarkian ja papiston sorron alla puhuivat ihmiskunnan paremmasta tulevaisuudesta, ajasta, jolloin korkeimpana tavoitteenamme ei ole pieniksi lapsiksi tekeytyminen, vaan lopultakin kehittyminen to-

dellisiksi miehiksi. Meillä on myös patriarkkamme, Ferneyn patriarkka. Meillä on pyhimyksemme, he puhuvat ranskaa ja ovat niin ollen ihmeellisiä pyhimyksiä, ja kuitenkin heidän 1700-luvulle antamansa nimi on koituva sille ikuiseksi kunniaksi.»

Näissä sanoissa Bruno Bauer etenee kaikkein kauimmaksi Hegelin filosofianhistorian luvusta, jossa myöhäisantiikin uskonnollinen repeämä esiintyy hengen lainmukaisena voittona aineesta. Mutta vaikka Bruno Bauer arvostaakin suuresti Ranskan ateistista kirjallisuutta, hänen asenteensa jää kuitenkin kaksinaiseksi. Jos hän nimittää Voltairea »Ferneyn patriarkaksi» ja muita valistusfilosofeja »pyhimyksiksi», niin edessämme ei ole pelkkiä kaunopuheisuuden kukkasia, analogia ulottuu pitemmälle.

Tiedämme jo, että historiallisissa teoksissaan Bruno Bauer pyrkii erottamaan kristinopin rationaalisen ytimen, toisin sanoen pakanallisen stoalaisuuden aatteet, vieraantuneesta muodosta, jonka uuden maailmanuskonnon käytäntö ja puolestapuhujat antoivat antiikin vallankumoukselliselle ajattelulle, jotta ensimmäisten kristillisten seurakuntien massat voisivat tajuta sen. Tämä joukkotajunta oli evankeliumien myyttien selityksen pohjana Straussilla, niihin aikoihin tunnetun »Jeesuksen elämä» teoksen tekijällä. Samoin Hegelin koulukunnan kieltä puhuen, Strauss kääntyi kansanelämän »substanssin» puoleen. Tämä taas Bruno Bauerin silmissä teki hänestä Vanhan testamentin mytologian liberalistisen sovellutuksen ilmentäjän. Muodostuessaan kokonaiseksi poliittiseksi katsomusjärjestelmäksi liberalismin abstraktinen kritisoiminen vei Bauerin seuraajat yhä kauemmas yhteiskuntaluokkien reaalisesta taistelusta abstraktiseen vihaan pikkuporvaria kohtaan, sen sijaan että olisi johtanut heitä eteenpäin valistuksen ja Ranskan vallankumouksen demokraattisten aatteiden todelliseen syventämiseen. Tavanomaisten antiikin maailman kriisin ja uuden ajan vallankumouksellisen kauden välisten vertailujen pohjalta syntyi yleinen kaavio, jonka mukaisesti kaikki luovat aatteet menettävät vallankumouksellisen merkityksensä ja alenevat pikkuporvarilliselle tasolle, kun ne hallitsevat suuria joukkoja.

Tässä erottautumisessa ympäröivästä maailmasta Bruno

Bauerin metafora sai reaalisemman sävyn. Uuden kalenterin pyhimykset ja marttyyrit, vapaa-ajattelijat, joita ahdistivat inkvisition nuotiot, eivät ole ainoastaan joukkojen uskonnollisten ennakkoluulojen vastustajia, vaan myös uskonnon maallisia jälkeläisiä, uuden pyhyyden kannattajia. Ateistit ja kristityt löytävät yhteisen esi-isän roomalaisen stoalaisen Senecan hahmossa. Siten Bruno Bauer palaa kiertotietä hylkäämiensä idealististen kuvitelmien helmaan. Hän palaa myös opettajansa filosofian historiaan pitäessään stoalaisten sisäistä vapautta parempana kuin Epikuroksen materialismia. Historiallisten teostensa suurista ansioista huolimatta Bauer ei kyennyt milloinkaan ylittämään Hegelin koulukunnan rajoja. Erona on vain se, että Hegelin reaaliselta sisällykseltään rikas, monumentaalinen idealismi muuttuu hänen teoksissaan tämän saman filosofisen asenteen vähäpätöisemmäksi muodoksi. Bauerin historianfilosofiana on itsetajunnan edistyksen ja ulkoisen maailman jälkeenjääneisyyden välisen ikuisen taistelun toisteleminen, ja hänellä historiaa ei vie eteenpäin asioiden objektiivinen järki, vaan persoonallisuuden ajatus. Tällainen kysymyksenasettelu teki tyhjiksi kaikki Hegelin koulukunnan vasemmistosiiven saavuttamat edut taistelussa konservatiivista käytäntöä vastaan.

Laajasta kansanelämästä eristäytymisen traaginen tunne ahdisti vanhoja vapaa-ajattelijoita ja valistusfilosofeja. Saksalaisessa itsetajuntafilosofiassa tästä konfliktista tulee jo vapaaehtoinen periaate. Tavallisia, »substantiaalisia» ajattelumuotoja vastaan Bruno Bauer esittää teorian abstraktin puhtauden, joukkojen ennakkoluulojen hellittämättömän arvostelun joidenkin historian todellisten luojien näkökulmasta. Hänen omalle persoonalleen jää ikään kuin uuden Senecan rooli tulevaisuuden uskonnottoman uskon luojan rooli, uudenlainen usko ei tarvitse enää kansalle tarkoitettuja Suurinkvisiittorin karkeita symboleja. Tästä idealistisesta valistuksen versiosta syntyvä valankumouksellisen ajattelun ja jokapäiväisen leivän, kriittisesti kehittyneen persoonallisuuden ja massan pikkuporvarillisen mielenlaadun antiteesi muistuttaa joitakin myöhäisemmän venäläisen narodnikkilaisuuden piirteitä. Polemiikissaan Mihailovskia vastaan Plehanov aivan oikein viittasi tähän samankaltaisuuteen.

Näin ollen, mitä enemmän »porvarisluokan aatteellinen etujoukko» syventyi itse porvarillisen yhteiskunnan arvosteluun, sitä kauemmas se väistyi aikansa yhteiskunnallisten suhteiden materialistisesta pohjasta. Sama ristiriita voidaan jossain määrin havaita vallankumouksellisen ajattelun kehityksessä Ranskassa. Rikkaiden ja keinottelijoiden tuhoaman sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puolustajat kiroavat kyllääntyneiden epikurolaisten materialismin. Mutta tietenkin saksalaisessa filosofiassa atomi-kansalaisten porvarillisen egoismin arvostelu oli luonteeltaan vielä selvemmin »vapautta vastoin kaikkea». Tässä Bruno Bauerin kaltaiset »filosofiset vuorilaiset» poikkesivat huonompaan suuntaan todellisista vuorilaisista.

Kaikki tämä vaikutti heti vasemmisto-hegeliläisten myöhempään historiaan. Maassa, jossa aatelismonarkian valta on koskematon, liian kärkevä porvarillisen liberalismin kritiikki, vaikka se olisi oikeudenmukaistakin, voi helposti saada taantumuksellisen sävyn. Jotain tämäntapaista tapahtui Bauerillekin, huolimatta hänen kyvykkyydestään historioitsijana ja kirjailijana. Leppymättömyys, joka on mitä arvokkain ominaisuus, muuttuu vaaralliseksi, kun se on luonteeltaan yksipuolista. Bruno Bauerin pelko kompromissia kohtaan muuttui varsinaiseksi maniaksi. Jo 40-luvun alussa hänen »itsetajuntafilosofiansa» sisältää caesarismin aatteen: voimakas poliittinen valta, joka kykenee kuten antiikin Roomassa avaamaan tietä uusille aatteille. Tämän vallan reaalinen sisältö ei ole tärkeää; tärkeää on vain se, että se suhtautuu kielteisesti tahdottomuuteen, pikkumaiseen egoismiin, se on parempi kuin yksityiselämäänsä uppoutunut orjalauma. Viime vuosisadan puolivälissä tällainen muodollisen leppymättömyyden luoma paradoksi oli jo asenteeltaan taantumuksellinen ja enteili Nietzschen filosofiaa.

Friedrich Köppen, toinen vuosien 1837—1841 triumviraatin jäsen, oli varovaisempi. Hänen lähtökohtanaan oli stoalaisen filosofian ja Epikuroksen koulukunnan sisäinen yhteys; ne ilmentävät »itsetajunnan» kahta puolta: jumalallista ja inhimillistä, yleistä ja yksilöllistä. Fredrik Suuren puolustuksessaan Köppen yrittää sovittaa yhteen nämä kaksi olemusta, mutta hänen idealistinen persoonallisuutensa taipuu kuitenkin stoalaisuuteen. Parasta hänen Marxille omistamassaan kirjassa on kuitenkin eurooppalaisen valistuksen haltioitunut ylistys sekä Hallerin hahmossa »vanhan hyvän ajan», oikeushistoriallisen koulukunnan ja muiden konservatiivisten aatteiden rohkea arvostelu. Köppenkin vertaa valistusajattelua Prometheuksen taisteluun, sama vertaus, johon Marx päätti tohtorinväitöskirjansa esipuheen. Se kuuluu Fredrikille itselleen (eräässä kirjeessä Voltairelle). Preussin Solomonin allegorinen ylistäminen opetukseksi hänen seuraajilleen oli Köppenin poliittisen toiminnan huippu. Hän poistui pian näyttämöltä ja menetti kaiken merkityksensä Saksan yhteiskunnallisen ajattelun kehitykselle.

Mitä Marxiin tulee, aito totuuden tunne sysäsi hänet todellisemmalle pohjalle. Ensi alkuun tämä ilmeni uutena antiikin atomiopin luojien materialistisen ajattelun arvostuksena. Marxin väitöskirja Epikuroksen luonnonfilosofiasta sisältää myös atomiopin arvostelua luonnon ja atomijakoisen yhteiskunnan selittämisen periaatteena. Mutta Marx suhtautui stoalaisiin ja myöhäisantiikin uskonnolliseen murrokseen eri tavalla kuin Hegel Epikurokseen. Hänen suhtautumisensa poikkeaa myös Bruno Bauerin yrityksistä uudistaa Hegelin koulukunnan aatteet vallankumoukselliselta kannalta. Ja tämä ero, johon jo vaikuttaa syvällisen ristiriidan syntyminen vanhan maailman klassisen fiiosofian ja tieteellisen sosialismin tulevan perustamisen välillä, on erittäin tärkeä meille.

IV

Kaiken edellä sanotun jälkeen voidaan siirtyä analysoimaan Marxin katsomuksia niinä varhaisina vuosina, jolloin hän yhdessä Bruno Bauerin ja Köppenin kanssa tutki antiikin yhteiskunnan rappiokautta. Hänen väitöskirjansa lähtökohtana on ajatus ihmisen ja luonnon ykseydestä. Tähän ykseyteen perustui kreikkalaisen kulttuurin kukoistusaika. Antiikin historia koostuu tällaisen yhteyden rappeutumisesta, kirjoittaa Marx luonnoksissa väitöskirjaansa varten. »Antiikin ihmisten taistelu saattoi päättyä vasta kun oli hajotettu näkyvä taivas, substantiaalinen elämän side, poliittisen

ja uskonnollisen elämän vetovoima, sillä luonto oli halkaistava, jotta saavutettaisiin hengen sisäinen yhteys» (EB, 1, 74).

Kansan mielikuvituksen verhoamia ikivanhoja yhteiskuntasuhteita vastaan asettuu *valistuksen* voima. »Luonnon rappio, profanoituminen, merkitsee itse asiassa eroa substantiaalisesta, omintakeisesta elämästä...» (EB, 1, 58). Taiteesta juuri tulee alkuperäisen yhteyden rappeutumisen ase. Niinpä »patsaita luodessaan kreikkalaiset murskasivat luontoa taiteen Hefaistoksen moukarilla, roomalaiset suuntasivat miekkansa suoraan sen sydämeen ja kansat menehtyivät» (EB, 1, 74).

Kreikkalaisten luonnonfilosofien runollinen maailmankatsomus väistyy uuden, järkiperäisemmän luonnonkäsityksen tieltä; värikäs, orgaanisen yhtenäinen maailma muuttuu näennäiseksi, siihen kätkeytyvät määrän luomat kuivat suhteet. Kaikki yksinkertainen vaikuttaa monimutkaiselta, kaikki monimutkainen taas voi hajota. Maailma jakautuu suureksi määräksi äärellisiä hiukkasia, jotka puolustavat riippumattomuuttaan. Nämä alkuhiukkaset ovat atomeja. »Atomiyhdistysten muodostumista, niiden eroamista ja yhtymistä säestää melu. Maailman verstaissa ja pajoissa käy meluisa, kiihkeä taistelu. Maailmassa, jonka salaisessa sydämessä riehuu tällainen myrsky, vallitsee sisäinen epäsointu.

Jopa auringonsädekin, joka valaisee varjoiset paikat, on tämän ikuisen taistelun hahmo.

»Hiukkasten monin melskaavan näet muodoin
tyhjiössään, sätehet kun heittävät vain valojuovan:
kamppaus loppumaton kuin ois, yhä ottelu taisto
joukkojen kiisteleväin vain toistuu taukoamatta,
yhdyntäin, eroten, kun myllerrys yhä jatkuu.
Tästä sä arvata voit, olioin esialkujen kuinka
käy ajelehtiminen läpi suuren tyhjiön aina.»[9]

»Paljastuu, miten sokea kohtalon voima muuttuu henkilökohtaiseksi yksilölliseksi mielivallaksi ja tuhoaa muodot ja substanssit» (EB, 1, 162).

Tämä »atomien kaikuva taistelu», jossa vaivatta voidaan nähdä antiikin kansalaisyhteiskunnan ristiriidat, kehittyi täydelliseksi Rooman kaudella. Roomalainen runous on olemukseltaan erilaista kuin kreikkalainen. »Lucretius on aito roomalainen eeppinen runoilija, sillä hän ylistää roomalaisen hengen substanssia; Homeroksen elämäniloisten, voimakkaiden ja eheiden henkilöhahmojen asemesta olemme tässä tekemisissä lujien, täysivarusteisten sankarien kanssa, joilla ei olekaan muita ominaisuuksia; edessämme on 'kaikkien sota kaikkia vastaan', jähmettynyt oleminen itseään varten, luonto vailla jumaluutta ja jumaluus vailla maailmaa» (EB, 1, 171).

Kaikki tämä ei vielä ylitä Hegelin »filosofianhistorian» rajoja, ja voidaan huomata Marxin omaksuvan tässä jonkin verran ajatussävyjä, jotka tuomitsevat luonnon materialistisen maailman uhriksi hengen korkeimmalle kehitykselle. Uutta on se, että hän tutkistelee yksityiskohtaisesti atomi-käsitteen sisältöä. Mehän jo tiedämme, että monista riippumattomista hiukkasista koostuvassa maailmassa on sisäisiä ristiriitoja ja epäharmoniaa. Tämä ristiriita sisältyy jo jakamattoman materiahiukkasen käsitteeseen. Atomi on ennen kaikkea »täysi» vastakohtana »tyhjälle», toisin sanoen *materiaa.* Yhdessä monien muiden jakamattomien kanssa se on »riippuvaisuuden liikkeen», vapaasti putoavan kappaleen liikkeen alainen. Mutta sen ohella atomilla on absoluuttisen yksityisyyden *muoto* ja atomina se on omavarainen ja vapaa.

Korostaessaan tätä eroa, missä tuntuu Aristoteleen vaikutusta, Marx tarkoitti materiaalisen välttämättömyyden ja muodollisen kansalaisvapauden tai nuorhegeliläisten kielellä »porvarillisen yhteiskunnan» ja »poliittisen valtion» välistä suhdetta. Atomi yksikkönä, jossa on olemassa vain materiaalinen puoli, on bourgeois, yksityisomaisuuden edustaja. Atomi absoluuttisen »olemisen itseään varten» muotona on citoyen, Ranskan vallankumouksen kansalainen. Toisin kuin edelläkävijänsä Demokritos Epikuros kehittää äärimmilleen atomistisen muodon periaatteen, toisin sanoen yksityisen henkilön riippumattomuuden, yksilöllisen vapauden periaatteen. Mutta nimenomaan Epikuroksen luomassa »atomiopissa» tämä periaate paljastaa kaikki ristiriitansa.

Marxin ajatuskulku oli seuraavanlainen. Muodoltaan täysin riippumaton atomi ei voi pysyä yhtenä monista laaduttomista hiukkasista, jotka muodostavat kokonaisuutena monimutkaisen kappaleen (jollaisena atomi esiintyy vielä Demokritoksella). Omavaraisena ja itsensä kanssa tasaveroisena sen

täytyy tulla koko ulkoisen maailman rikkauden keskukseksi: näin atomi saa *ominaisuudet*. Mutta tällöin atomi ei enää voi olla atomi. Heti kun alkuhiukkanen siirtyy absoluuttisesta tyhjiöstä ilmiöiden maailmaan ja siitä tulee todellinen yksilö, sen täydellinen eristäytyneisyys, atomistinen muoto häviää.

Tässä on edessämme ensimmäinen, vielä epäselvä ilmaus Marxin ajatuksesta, jonka myöhemmin tapaamme »Pyhässä perheessä»: »Esittääksemme asian tarkasti ja proosallisesti, kansalaisyhteiskunnan jäsenet eivät lainkaan ole *atomeja*. Atomin *tyypillinen ominaisuus* on se, ettei sillä ole *mitään* ominaisuuksia ja siksi sitä ei sido mikään sen omasta *luonteesta välttämättä* riippuvainen suhde muihin, sen ulkopuolella oleviin kappaleisiin. Atomilla *ei ole tarpeita*, se on jotakin *omavaraista*; maailma sen ulkopuolella on absoluuttinen *tyhjiö*, toisin sanoen vailla mitään sisältöä, tarkoitusta, merkitystä, nimenomaan siksi, että atomilla on sisällään *koko olemassaolevan täydellisyys*. Kuvitelkoon kansalaisyhteiskunnan itsekäs yksilö tunteettomassa mielikuvituksessaan ja elottomassa abstraktisuudessaan olevansa *atomi*, toisin sanoen että hän ei ole suhteessa kehenkään missään tapauksessa, että hän on itse omavarainen, vailla tarpeita, *absoluuttisen täydellinen*, autuas olento. Hän ei voi kuvitellakaan syntistä *aistiperäistä todellisuutta*. Kaikki hänen tunteensa saavat hänet uskomaan maailman ja muiden yksilöiden olemassaoloon hänen ulkopuolellaan, jopa hänen *syntinen* vatsansa muistuttaa hänelle joka päivä siitä, että maailma hänen *ulkopuolellaan* ei ole *tyhjä*, vaan päinvastoin, se varsinaisesti *täyttää* hänet. Jokainen hänen olentonsa toimintatarmoinen ilmaus, hänen ominaisuutensa, jokainen hänen elävä pyrkimyksensä muuttuu *tarpeeksi, välttämättömyydeksi*, joka tekee hänen *itserakkaudestaan* rakkautta muihin esineisiin ja ihmisiin hänen ulkopuolellaan. Mutta koska yhden yksilön tarve ei sisällä mitään itsestään selvää merkitystä toiselle itsekkäälle yksilölle, joka pystyy tyydyttämään tuon tarpeen, toisin sanoen tarve ei ole missään välittömässä yhteydessä tarpeen tyydyttämisen kanssa, niin jokainen yksilö joutuu luomaan tämän yhteyden, yhdistäen vuorostaan vieraan tarpeen ja tämän tarpeen kohteen. Näin ollen *luonnonvälttämättömyys, ihmisolennon ominaisuudet*, esiintyivät ne sitten miten vieraantuneessa muodossa tahansa, *edut* kytkevät toinen toiseensa kansalaisyhteiskunnan jäseniä. *Todellinen* side heidän välillään ei ole *poliittinen* vaan *kansalais*elämä. *Valtio* ei kytkenyt toisiinsa kansalaisyhteiskunnan *atomeja*, vaan nimenomaan se seikka, että ne vain *kuvittelivat* olevansa *atomeja* mielikuvituksensa *taivaalla*, mutta *todellisuudessa* ne mitä voimakkaimmin poikkesivat atomeista siinä, että he eivät olleet *jumalallisia egoisteja* vaan *egoistisia ihmisiä*. Vain *poliittinen taikausko* voi meidän päivinämme vielä kuvitella, että valtion tulee vahvistaa kansalaiselämää, sitä vastoin kuin todellisuudessa kansalaiselämä vahvistaa valtiota»[10] (2, 125).

Verrattaessa näitä sanoja atomin muodon erittelyyn Marxin väitöskirjassa havaitsemme kyseessä olevan saman ajatuksen, erona on vain kypsyysaste. Jo varhaisissa, Berliinin Tohtoriklubin kaudella kirjoittamissaan teoksissa Marx asettaa epäilyksenalaiseksi muodollisen demokratian poliittisen runouden, joka olettaa tasa-arvoisten, vailla mitään materiaalisia siteitä olevien, toisistaan tyhjän avaruuden erottamien kansalaisatomien olevan mahdollisia. »Atomistien periaatteen» ristiriita on siinä, että jakamattomalle olennaiset riippumattomuus ja erillisyys muuttuvat valheeksi kun atomi esiintyy reaalisessa elämässä. Tämä ajatus, jonka Marx ilmaisee tohtorinväitöskirjassaan metaforisesti, filosofien koulukuntansa arvoituksellisella kielellä, oli kuitenkin kehittyvä tulevaisuudessa mahtavaksi. Valtio ei hallitse ihmisten materiaalisia etuja, kuten kaikki Marxia ja Engelsiä edeltävä saksalainen ajattelu oletti. Päinvastoin, ihmisten materiaaliset edut luovat tiettyjä, henkilön muodollisesta vapaudesta riippumattomia yhteiskunnallisia siteitä, jotka ovat koko valtion poliittisen rakennuksen pohjana.

Näin ollen, tarkastellessaan väitöskirjassaan historiallista kysymystä Epikuroksen ja Demokritoksen luonnonfilosofioiden välisestä erosta, Marx koko saksalaisen filosofian hengessä käyttää tätä teemaa vertauskuvallisena tulkintana aikansa sosiaalisille ja poliittisille kysymyksille. Hän näkee luonnonfilosofien atomiopissa heijastuman erillisen, yksityisen henkilön ja riippumattoman poliittisen kansalaisen periaatteesta, jota Ranskan vallankumous oli riemuiten julis-

tanut. Porvarillis-demokraattisen ihanteen ja todellisen elämän välisen ristiriidan, joka ilmeni jo vallankumouksen aikana ja heti sen jälkeen, Marx Hegelin seuraajana pyrkii johtamaan käsitteistä »atomi», »oleminen itseään varten». Mutta hänen atomiopin kritiikkinsä yleinen suuntaus poikkeaa jo oleellisesti Hegelin koulukunnan perinteellisestä katsomuksesta.

Todellinen atomi on olemassa vain tyhjiössä, abstraktiossa, vuoden 1793 perustuslain ilmattomassa tilassa. Marx kirjoittaa: »Abstraktinen yksityisyys merkitsee vapautta läsnäolevasta olemisesta, mutta ei vapautta tässä olemisessa. Sitä ei voi kirkastaa läsnäolevan olemisen valo. Tässä alkuvoimassa se menettää luonteensa ja siitä tulee materiaalinen. Siksi atomi ei siirry nähtävissä olevaan ilmiöiden alueeseen tai, milloin se esiintyy siellä, se alenee materiaaliselle pohjalle. Atomi sellaisenaan esiintyy vain tyhjiössä. Näin ollen, luonnon kuolemasta on tullut sen kuolematon substanssi, ja Lucretius huudahtaa täysin oikeutetusti: 'Kuolematon kuolema halvaannuttaa kuolevaisen elämän'» (EB, 1, 294).

Samankaltaisten ja samanaikaisesti itselleen todellisten atomi-kansalaisten maailma kammoaa elämää, sillä kaikenlainen reaalinen liike, kaikenlainen elinetujen ilmaiseminen uhkaa tuhota sen abstraktisen tasapainon. Tämä ilmenee kreikkalaisten filosofien poliittisessa idealismissa jo 6. vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua. »Elävät voimat jäävät herättämättä, tuon ajan ihanteellisimmat ajattelijat, pythagoralaiset ja elealaiset ylistävät valtioelämää todellisena järkenä, heidän periaatteensa ovat objektiivisia ja esiintyvät heidän itsensä yläpuolella olevana voimana, jota he julistavat hieman salaperäisesti, runollisen innoituksen vallassa, ts. muodossa, jossa luonnollinen energia ylenee ideaalisuuteen eikä tuhoudu, vaan muokkautuu uudelleen, niin että kokonaisuus säilyttää luonteessaan luonnonmukaisen leiman. Tämä ideaalisen substanssin täyttymys toteutuu kaikissa sitä julistavissa filosofeissa. Sen ilmenemismuoto ei ainoastaan vaikuta runollisen plastiselta, vaan myös sen todellisuus heijastuu tietyssä yksilössä, ja yksilön todellisuus on substanssin varsinainen ilmentymä. Filosofit itse ovat eläviä hahmoja, eläviä taideteoksia, ja kansa näkee, miten ne kohoavat siitä

itsestään plastisessa suuruudessa. Kuten ensimmäisillä viisailla, heidän toimintansa muotoilee yleisen, heidän mietelmänsä ovat todella tunnustettu perusta, laki.

Ja niinpä nämä viisaat ovat yhtä vähän suosiossa kuin Olympoksen jumalien kuvapatsaat, heidän liikkeensä on omavaraista rauhaa, heidän suhteensa kansaan on yhtä objektiivinen kuin heidän suhteensa substanssiin» (EB, 1, 80).

Selittääkseen tämän idealistisen tasapainon ja todellisuuden välisen kuilun Marx ottaa esimerkikseen Epikuroksen teologian. Epikuros ilmaisi aatteensa yksityisen henkilön riippumattomuudesta teoriassaan putoavan atomin poikkeamisesta suoraviivaisesta liikkeestä. »Poikkeamisen» ajatus läpäisee Epikuroksen koko filosofian. Se merkitsee kieltäytymistä osallistumasta reaaliseen elämään, millä keinoin atomi pelastaa »abstraktisen erillisyytensä». »Niinpä, toiminnan päämääränä on abstrahoituminen, kivun ja hämäännyksen välttäminen, ataraksia. Niinpä hyvä on pahan pakoilemista, ja hyväolo kärsimyksen välttämistä» (EB, 1, 283).

*Poikkeamis*periaatteen korkeimpana ilmentymänä ovat Epikuroksen jumalat: »On paljon pilailtu näiden Epikuroksen jumalien kustannuksella, jotka ihmisenkaltaisina asuvat eri maailmojen välillä olevissa avaruuden osissa ja joilla ei ole ruumista vaan jokin sen tapainen, ei verta vaan jotakin sen tapaista; ne pysyvät autuaassa rauhassa välittämättä kenenkään rukouksista, piittaamatta meistä ja maailmasta, ja niitä palvotaan kauneutensa, suuruutensa ja täydellisen luonteensa vuoksi, ei omanvoitonpyynnistä.

Nämä jumalat eivät sittenkään ole Epikuroksen mielikuvittelua. Ne olivat olemassa. *Kyseessä ovat kreikkalaisen taiteen plastiset jumalat. Roomalaisena Cicero* pilkkaa niitä syystä, mutta *Plutarkhos, kreikkalainen,* unohtaa tyyten kreikkalaisen maailmankuvan sanoessaan, että tämä jumalaoppi, joka tekee lopun pelosta ja taikauskosta, ei tuota hyvääoloa eikä jumalien suosiota, vaan asettaa meidät sellaiseen suhteeseen niihin, jollaisessa olemme Hyrkenian meren kaloihin, joilta emme odota vahinkoa enempää kuin hyötyäkään. Teoreettinen lepotila on kreikkalaisten jumalien pääpiirre, kuten myös *Aristoteleskin* lausuu: »Se mikä on

parasta, ei kaipaa toimintaa, sillä se on itse päämäärä» (EB, I, 283).

Tästä näkyy, että Marx ei hukannut aikaansa Winckelmannin tunneilla »Antiikin taiteen historiasta», joita hän kuunteli vuonna 1837. Nimenomaan Winckelmann vertasi kreikkalaisten veistosten plastisia hahmoja Epikuroksen jumaliin. Hän kirjoittaa: »Täysi-ikäisten jumalien kauneus on samanaikaisesti miehen voiman ja nuorukaisen ilon yhdistelmä. Jälkimmäinen ilmenee hermojen ja lihasten puuttumisena, niitä tuskin huomaa nuorukaisella. Tähän kuuluu myös jumalisen kylläisyyden ilmaus, mikä ei tarvitse materiaalisia aineita, jotka ovat välttämättömiä ruumiin ravitsemiseksi. Tätä varmaankin halusi Epikuros ilmaista sanoessaan, että jumalilla on ruumis, mutta se on erikoislaatuinen, ja veri, mutta sekin omalaatuinen. Cicero pitää tätä hämäränä ja käsittämättömänä.» Muistakaamme myös Winckelmannin nimeen liittyvän kuuluisan lauselman eräästä toisesta hänen teoksestaan: »kreikkalaisten patsaiden jalo yksinkertaisuus ja hiljainen suuruus». Monet yllä esitetyistä Marxin sanoista ovat lähellä tätä tietynlaisen ilmapiirin ilmausta, jota Epikuroksen »plastiset jumalat» henkivät.

V

Saksalaisen humanismin kreikkalainen ihanne, Winckelmannista ja Lessingistä Goetheen ja Hegeliin, kuului kiinteästi Marxin maailmankatsomukseen. Ilman sitä on vaikea arvostaa täysin hänen erikoista asemaansa muiden viime vuosisadan sosialististen kirjailijoiden joukossa, hänen inhoaan pikkuporvarillista tasanjakokantaa ja vulgaaria demokratismia kohtaan. Porvarilliset vallankumoukselliset, joiden kanssa Marx joutui tekemisiin maanpakonsa vuosina, eivät suinkaan ymmärtäneet suuria klassisia kausia ja epäilivät voimakkaasti, että kaikki »ihanteet» oli keksitty vanhan aateliston ennakkoluulojen oikeutukseksi. Erilaisten nykyaikaisuutta koskevien vaatimusten joukossa, joita oli runsaasti jo 1800-luvulla, vain proletariaatin puolueen perustajat säilyttivät Euroopan klassisen taiteen parhaan perinteen,

Marxin suhtautuminen Kreikan kulttuuriin ei muuttunut hänen kypsyyden vuosinaan, vaikkakin hänen käsityksensä tämän ilmiön maailmanhistoriallisesta pohjasta muuttui täysin, kuten myöhemmin käy ilmi. Mutta nytkin voidaan sanoa, että hän astui ensimmäisen askeleen kohti reaalisempaa katsomusta antiikin yhteiskuntaan jo väitöskirjaansa valmistellessaan. Seuraten Montaignea ja Gassendia Winckelmann huomautti aivan oikein, että »kreikkalaisten patsaiden jalo yksinkertaisuus ja hiljainen suuruus» liittyy kiinteästi luonnon filosofiaan, kreikkalaisten naiiviin materialismiin. Marx yhtyy tähän »Antiikin taiteen historian» kirjoittajan mielipiteeseen. Hän haluaa sanoa, että Kreikan plastillisuuden teoreettinen rauha on osa antiikin yhteiskunnan elinvoimaa. Siinä ilmenee *ruumiin täydellisyys*, ei henkinen täydellisyys, joka on siitä kuilun erottama ja kostaa luonnolle kaikin asketismin rangaistuksin. Kreikan jumalien kauniit hahmot, tyynet, ympäristöstään välittämättömät, kaukana kaikesta vaihtuvuudesta, karkeista liikkeistä, intohimojen ja yksityisten etujen patologiasta kasvavat, ne ovat huolettoman tasapainon muoto, jonka todellinen yksilöllisyys omaksuu antiikin valtion atomikansalaisten ehdollisessa maailmassa. Kreikan plastiset jumalat ovat tämän maailman mykkää utopiaa.

Väitellessään myöhemmin Stirnerin kanssa, joka saksalaisen filosofian normaaliin tapaan esitti Kreikan antiikin aikana, jolloin »ruumis» hallitsi »henkeä», Marx huomauttaa, että tämä historiallinen rakennelma on luonteeltaan yksipuolinen. Antiikin maailmassa »yhteiselämä» oli todellisuutta, kun taas uudella ajalla se on idealistinen, tekopyhä valhe. Tältä kannalta katsoen voidaan todellakin sanoa, että antiikissa hallitsi realismi, ruumiillinen olemus. Mutta on toinenkin puoli. Tietyssä mielessä »antiikin maailmaa voidaan pitää idealistisena, koska antiikin ihminen on historian idealistinen poliitikko, 'citoyen', kun taas uuden ajan ihminen on loppujen lopuksi 'bourgeois', realistinen 'ami du commerce'» (3, 126).

Nämä sanat luovat valoa Marxin varhaisempiin ajatuksiin, jotka hän esitti jo tutkielmassaan Epikuroksen atomeista. Antiikin yhteiskunnalla oli myös abstraktinen, idealistinen puolensa, mutta se oli peräisin todellisesta elämästä ja

liittyi kiinteästi luontoon. Tutkiessaan Epikuroksen »atomioppia» Marx etsii ulospääsyä perinteisestä ristiriidasta atomin materiaalisuutena ilmenevän yksityisen edun ja sen ihanteellisen atomi-olemuksen puhtaan muodon välillä. Tämän porvarillisen yhteiskunnan syntisen maan ja sen poliittisen taivaan välisen ristiriidan piirissä kierteli koko saksalainen yhteiskunnallinen ajattelu ainakin Schillerin »Rosvoista» lähtien. Eikö juuri tässä olekin konflikti jalomielisen Karl Moorin ja hänen veljensä välillä — pahantekijän, joka esittää teatteriyleisölle paheellisia materialistien aatteita? Kaikesta dialektisuudestaan huolimatta Hegel ja hänen seuraajansa jäivät tämän näköpiirin puitteisiin, kehittäen yhtä antiikin itsetajunnan puolta toista vastaan; stoalaista vapautta Epikuroksen materialismia vastaan. Toisin kuin Bruno Bauer, Stirner ja muut Hegelin koulukunnan vasemmistosiiven kirjailijat, jotka pysyivät aina »saksalaisen ideologian» vankeina, Marx tajusi varhain porvarillisen yhteiskunnan materian ja muodon, atomi-kansalaisen ja atomi-porvarin välisen suhteellisuuden. Vailla tätä yksityisomistukseen perustuvan sivistyksen kaksinaiseen luonteeseen syventymistä ei hänen myöhempi siirtymisensä historiallisen materialismin teoriaan olisi mahdollinen.

Siksi Marx kääntyy Bauerin ajattelua hallitsevasta hajaannuksen kaudesta kiinteämpään maan ja taivaan väliseen yhteyteen Kreikan klassisessa taiteessa, joka on hänelle historiallista todellisuutta Epikuroksen teologian selittämiseksi. Mutta tämä ei merkitse sitä, että hän pitäisi kehityksen äärirajana antiikin »yhteiselämää», johon jo sisältyy yksityisten henkilöiden erillinen oleminen. Marx puolustaa Epikuroksen ruumiillisia jumalia, jotka ovat mahdollisen täydellisyyden rajalla, Plutarkhoksen ja Ciceron kritiikiltä, mutta samalla hän tajuaa, että joka puolelta heidän »jaloa yksinkertaisuuttaan ja hiljaista suuruuttaan» uhkaava elämänvälttämättömyydestä poikkeamisen periaate tuo mukanaan rappion siemenet. Vapaaseen mietiskelyyn pohjautuva kulttuuri, jonka kreikkalainen maailma on luonut, ja joka oli niin korkealaatuinen, että ilman sitä ei voi kuvitellakaan mitään nykyajan ajattelun ilmiötä, matemaattisesta analyysista sosialismin teoriaan, vain omaksuen käytännön elämän rikkauden saattoi

säilyttää täydellisyytensä kuolematta kerran historian aikana. On helppo myöntää tämä mahdollisuus loogisen abstrahoinnin kannalta; suorilla linjoilla on merkityksensä ihmisjärjelle jopa historiallisen elämän monimutkaisessa liikkeessä. Mutta niin kaunis kuin tällainen kehityksen täyteyden ihanne onkin, se ei mahtunut antiikin maailman rajoihin. Antiikin poliksen pelkäämät maanalaiset voimat murskaavat kaupunki-valtion pyhät aidat ja sen kanssa tuhoutuu kreikkalaisen patsaan »teoreettinen rauha». Jumalat elävät enää vain »maailmojen välisellä» alueella Epikuroksen tyylitellyssä uskonnossa.

Klassisen kauden ja sen »mitan dialektiikan» jälkeen astuu esiin *mitaton*, ristiriitojen, sisäisen hajaannuksen herruus. Marx kirjoittaa: »Emme saa myöskään unohtaa, että sentapaisia romahduksia seuraa rautainen aikakausi, joka on onnellinen, jos sitä leimaa titaaninen taistelu, ja surkuteltava, jos se muistuttaa suurten historiallisten taidekausien perässä laahautuvia vuosisatoja; nämä vuosisadat jäljentävät vahassa, kipsissä ja kuparissa sitä, mikä on syntynyt Carraran marmorista, aivan samoin kuin Athene Pallas jumalien isän Zeuksen päästä» (EB, I, 217). Valaistessaan Kreikan kulttuurin rappiota Marx yleensä noudattaa Hegelin »Filosofian historiaa» ja »Estetiikkaa». Mutta tällöin esiintyvä ero ansaitsee huomiota.

Hegelin mielestä, kuten Winckelmannistakin, antiikin taiteen kukoistuksen ensimmäisenä edellytyksenä oli Kreikan tasavaltojen poliittinen vapaus. Yhdessä demokratian moraalisen kriisin kanssa alkaa myös kreikkalaisten taiteellisen neron vähittäinen rappeutuminen. Hegelin filosofiassa tämä on olemukseltaan yhtä ja samaa prosessia. Ylevällä ja salaperäisellä kielellään hän selvittää sen seuraavalla tavalla.

Olympoksen jumalien maailma sisältää syvällisen ristiriidan, sitä uhkaa ykseyden ja moneuden välinen antinomia. Kreikkalaisen taiteen jumalat muodostavat kiinteän piirin, joka on ihanteellisuudessaan hajoamaton. Mutta koska jokainen olympolainen on yksityinen hahmo, hänen täytyy olla olemassa yksilöllisesti. Näin tähän muodon yhtenäisyyteen tunkeutuu materiaalinen ero ja sen mukana henkilökohtaisten tarkoitusperien yhteentörmäys, moneus ja dishar-

monia. Jumalat kääntävät selkänsä tälle elämän intohimojen purkaukselle sulkeutuen plastiseen levollisuuteensa. Tästä johtuu surun leima heidän suurenmoisilla kasvoillaan. »Autuaat jumalat surevat nimenomaan sitä, mikä merkitsee heidän autuuttaan, aineellisuuttaan. Heidän hahmoissaan voidaan lukea heidän kohtalonsa. Kehitys suuruuden ja erityisyyden, henkisen ja aistiperäisen olemuksen välisen ristiriidan todellisena ulkoisena ilmentymänä johtaa klassisen taiteen rappioon.» Näin Hegel selittää historian muuttuvuuden estetiikan luennoissaan.

Palaamatta historialliseen tilanteeseen, joka asetti hänen omalle ajattelulleen tietyt rajat, voidaan sanoa, että ehdottomana idealistina hän ilmaisi oman aikansa traagisen ristiriidan toivottamana kuiluna hengen idealistisen olemuksen ja sitä sitovan materiaalisen elinympäristön välillä. Tästä johtuu myös Hegelin estetiikalle ominainen Kreikan taiteen rappion selittäminen niin, että sitä hallitsi liiaksi ruumiin aistiperäinen lumo ja tästä oli tuleva este kypsemmälle subjektiivisuudelle välttämättömälle itseensä syventymiselle. Mutta tällaisessa kysymyksenasettelussa katosi tämän historiallisen draaman konkreettinen merkitys, jonka Hegel oli itse erinomaisesti käsittänyt, ja sen selvittäminen johti uskonnolliseen valitukseen kaiken maallisen katoavaisuudesta.

Loppujen lopuksi antiikin plastisuuden rappio on Hegelin mukaan ilmausta ruumiillisen muodon madaltumisen kohtalokkaasta prosessista, joka on seurausta henkisen sisällön korkeammasta kehityksestä. Tämä *kansalaisten* vapaan itsetoiminnan ja *ihmisten* todellisen aistiperäisen elämän läheisyys, joka ei antiikin maailman tasavalloissa ollut puhdasta illuusiota, oli lepotilassa maailmanhengen ollessa kehittymätön. Kun sitten tapahtumien kulku myöhemmin karkottaa vapauden materiaalisesta todellisuudesta ja muuttaa sen myöhäisantiikin eri filosofisissa virtauksissa ja sittemmin kristinopissa sisäiseksi vapaudeksi, *vapaudeksi todellisuudesta*; Hegelin mielestä tämä ristiriita merkitsee hengen ikuista voittoa materiaalisesta kuorestaan.

Niinpä kreikkalaisen plastisuuden rappeutumisen syy ei ollut sen idealistinen puoli, joka menetti voimansa törmätessään elämän reaalisiin voimiin, vaan sen luonnonläheisyys,

elämänlämpö, jota tämä taide oli kaikesta huolimatta täynnä. Soveltaen Marxin vuosina 1839—1841 kirjoittamassa teoksessa esiintyvää ilmausta, voidaan sanoa, että Hegelin estetiikan viimeisenä sanana ei ollut »*olevaisen vapaus*» vaan »*vapaus olevaisesta*».

Antiikin tasavaltojen poliittinen idealismi, joka käänsi kansalaiset pois maallisista eduistaan kokonaisuuden nimissä, syvenee tässä niin, että se muuttuu keskiaikaisen kristilliseksi »hengen taisteluksi lihan kanssa». Kaikki tämä liittyy kiinteästi Hegelin suhtautumiseen Ranskan vallankumoukseen. Hänen tekemänsä johtopäätös siitä, että jakobiinit eivät onnistuneet yrityksessään voittaa taloudelliset ristiriidat ankarasti toteutetulla poliittisella tasa-arvoisuudella, voidaan ilmaista lyhyesti seuraavalla tavalla: todellinen vapaus alkaa siellä, missä materiaaliset edut päättyvät. Siksipä vapauden kehityksen jatkona ei tule olemaan vallankumouksen syveneminen, vaan hengen filosofinen syventäminen.

Berliinin kaudellaan Marx kieltämättä kannatti »nykyaikaista maailmanfilosofiaa». Mutta yhdelle sen olennaisimmista sivuista hän tekee oikaisunsa, ja voidaan sanoa, että tämä oikaisu jo merkitsee toisenlaista yhteiskunnallista johtopäätöstä historian kokemuksesta, joka oli aina Hegelin koulukunnan »filosofisten vuorilaisten» silmien edessä. Kreikan kulttuurin rappion alkamisen syynä ei ole antiikin maailman realismi, se, että kreikkalaisilla »yhteiseläminen» oli todellista, päinvastoin kuin uuden ajan muodollisessa demokratiassa. Kuoleman idut piilivät abstraktisen kansalaisvapauden idealistisuudessa, joka ei vielä kyennyt hallitsemaan käytännön maailman materiaalista kehitystä. Ja aivan samoin voidaan sanoa, että Marxin kannan mukaan Kreikan taiteen tuhona ei ollut sen elävä, aistillinen puoli, vaan pikemminkin poikkeaminen elämästä, siirtyminen tyhjään avaruuteen.

»Abstraktinen erillisyys», toisin sanoen kansalaisyhteiskunnan atomi, »ei voi loistaa olemassaolon valossa». Luonnollinen johtopäätös tästä on se, että vapauden ja materiaalisen elämän tulee käydä yhteen korkeamman periaatteen pohjalta kuin atomikansalaisen »abstraktinen erillisyys», tai filosofian kieleltä politiikan kielelle käännettynä — demokratian

kehityksen edellytyksenä on siirtyminen yhteiskunnallisen muodon rajojen sisältä materiaalisen sisällön alueelle. Tässä ilmeisesti piilee Marxin 30-luvun lopulla suorittaman suunnattoman ajatustyön salainen tendenssi.

Tämä työ ei ollut pelkästään filosofian historioitsijan akateemista harrastusta, vaikkakin aikamme antiikin atomiopin historian erikoistuntijat ovat tunnustaneet sen korkean tieteellisen tason. Tässä kypsyivät Marxin ajatukset, jotka käyvät ilmi jo lähivuosina, tyypiltään realistis-plebeijimäisen saksalaisen demokratian puolesta käydyn taistelun vuosina, johtavan filosofian yhtyessä laajaan kansanliikkeeseen. Demokratia vailla poliittista idealismia tai poliittinen idealismi vailla demokratiaa oli lopputuloksena Marxin ja Hegelin välisestä rajankäynnistä.

Tästä johtuu myös se, että nämä filosofit arvostelivat eri tavoin Epikurosta. Hegelin mielestä Epikuroksen atomioppi, varsinkin oppi atomin poikkeamisesta suorasta viivasta, merkitsee empiirisen »minän» periaatetta, yksityisten henkilöiden mielivaltaa, joka pystyy vain tuhoamaan antiikin kaupunkivaltion yhtenäisyyden. Marx antaa teorialle atomin poikkeamisesta aivan toisen merkityksen. Hän palauttaa Epikurokselle arvonsa valistusfilosofina, joka näki »egoismin» järkevässä soveltamisessa inhimillisen yhteiskunnan perustan.

Poiketessaan »epäitsenäisestä» suoraviivaisesta liikkeestä atomi paljastaa itserakkautensa, oman etunsa. Mutta vain poikkeamalla se törmää avaruuden muihin atomeihin ja voi muodostaa niiden kanssa erilaisia yhdistelmiä. Keskinäinen poistyöntäminen luo atomien yhteiskunnallisuuden. »Politiikan alalla kyseessä on *sopimus*, sosiaalisessa elämässä *ystävyys*, jota ylistetään korkeimpana hyvänä» (EB, 1, 285).

On siis mahdollista voittaa »jumalien murhe» — erillisen yksilöllisyyden tuoma yksinäisyys. Se sisältyy itsensä atomimuodon myöhempään kehitykseen, toisin sanoen yksityisen henkilön itserakkauteen. Kehitys voi johtaa hänen oman yksityisyytensä, hänen etujensa vähemmän abstraktiseen käsittämiseen. Epikuroksen jälkeen löydämme ajatuksen oikein ymmärretyn egoismin luomasta yhteisestä tahdosta eri aikojen ja maiden valistuskirjailijoilta, esimerkiksi 1700-

luvun ranskalaisilta materialisteilta, Feuerbachilta ja Tšernyševskiltä. Muistutamme lukijalle siitä, että Lenin piti tätä ajatusta »historiallisen materialismin alkiona».[11]

Nuoren Marxin väitöskirjasta käy ilmi, että Epikuros oli ensimmäinen »yhteiskuntasopimuksen» teoreetikko. Näin ollen hän on Ranskan vallankumouksen edelläkävijä. Todellakin, stoalaisen itsetajunnan vapauden teoreetikkojen kiroama »egoismi» on sangen laaja käsite. Siihen sisältyy ainakin kaksi mahdollisuutta. Toisaalta se on yksityisen edun egoismia, joka tähtää yksinvaltaan ja oligarkiaan, mitä vastaan Robespierren hallitus taisteli. Toisaalta se on vallankumouksellisen plebeijin egoismia, joka kukistaa kansalaisten epäisänmaallisen toiminnan, talonpoikaiston demokraattista joukkoegoismia, joka haluaa jakaa tilanherrojen maat, parempia työolosuhteita ja vapautta johtajien mielivallasta puolustavan työläisen egoismia. Nuoren Marxin väitöskirjassa tämä kaikki on tietenkin mukana vain tulevaisuuden siemeninä, hegeliläisen idealismin kasvun peitossa.

Eräs hänen Epikuroksen luonnonfilosofiaa käsittelevän tutkielmansa tarkoituksista, eikä suinkaan vähäisin merkitykseltään, oli tulevan nousun mahdollisuuden hahmotteleminen juuri »todellisuuden onnettomuuden» pohjalta. Aloittakaamme siitä, että antiikin maailman historiallinen katastrofi ei ollut täydellinen: »rautaisella aikakaudella» oli lohdulliset puolensa. Rooman keisarikunta oli persoonallisuuden itsetajunnan korkeamman kehityksen aikaa, ja yleispiirtein kaikki Tohtoriklubin jäsenet pitivät sitä antiikin maailman myöhemmän kauden saavutuksena, joka lähensi sitä heidän omaan aikaansa. Marx kirjoittaa: »Tämän epäonnen onnellisena puolena on subjektiivinen muoto, modaliteetti, jossa filosofia subjektiivisena tietoisuutena suhtautuu todellisuuteen.

Niinpä esimerkiksi epikurolainen stoalainen filosofia tiesi aikaansa nähden onnea; näin yöperhonen hakeutuu meille kaikille yhteisen auringon laskettua kunkin ihmisen itseään varten sytyttämän lampun valoon» (EB, 1, 217).

Mutta ei tässä vielä kaikki. Aivan kuin atomin poikkeaminen suorasta viivasta panee sen törmäämään muihin hiukkasiin ja synnyttää pyörteen, jossa nämä erilliset hiukkaset

muodostavat eri yhdistelmiä, kuten egoismi itsensä kieltämisen kautta johtaa ihmisten liittoihin, samoin kaikesta idyllistä kaukana olevan »rautaisen aikakauden» epäonni voi kaunistaa elämää taistelun onnella. Yhden maailman lopusta tulee toisen alku. Tämä ajatus esiintyy kaikissa Marxin teoksissa. Puhuessaan esimerkiksi Gassendin 1600-luvulla suorittamasta Epikuroksen perinteen uudelleenarvioinnista hän viittaa tyypilliseen seikkaan: »Juuri se, missä ilmeni antiikin filosofian tuho, merkitsi uuden syntymistä». Kreikan kulttuurin rappiokaudella syntyneistä elementeistä syntyi uudella ajalla jotain paljon korkeampaa — »rationaalinen näkemys luontoon». Niinpä Epikuroksen filosofia, joka muinoin merkitsi etusijan antamista yksityiselämälle, on uudella ajalla »titaanien taistelun» lippuna maallisia ja taivaallisia jumalia vastaan, jotka eivät tunnusta inhimillistä itsetajuntaa »korkeammaksi jumaluudeksi».

Koko eurooppalainen valistus etsi edeltäjiään ajalta, jolloin antiikin maailman evoluutio loppui. »Antiikin maailma juonsi juurensa luonnosta, substantiaalisesta.» Luonnon rappio ja profanointi merkitsee olemukseltaan eroa substantiaalisesta, omaperäisestä elämästä: uusi maailma on peräisin hengestä, ja se voi helposti erottautua toisesta olemuksestaan, luonnosta. Mutta myös päinvastoin: se, mikä antiikissa oli luonnon profanoimista, on uudella ajalla vapautumista orjallisen uskon luomista kahleista. »Edelleen samaan spekulatiivisen filosofian vielä hämärään tyyliin Marx ennustaa »uuden rationaalisen näkemyksen luonnosta» kehittyvän luonnon käsittämiseksi elävämmin, minkä kreikkalaiset olivat samoin ennustaneet historiansa varhaisemmassa vaiheessa. »Kukapa ei tässä muista antiikin filosofian huipun Aristoteleen hurmioituneita sanoja, hänen pohdiskellessaan 'elävää luontoa'. Ne kuulostavat aivan toisenlaisilta kuin Epikuroksen harkitseva monotonisuus!» (EB, 1, 61).

Kuten näkyy, Marxin mielestä antiikin kääntäminen uuteen järjestykseen ei voinut tapahtua palauttamalla Epikurokselle hänen hyvän maineensa ja käsittelemällä hänen atomimekaniikkaansa. Edessä olivat vielä Aristoteles ja muinainen luonnonfilosofia, sanalla sanoen, maailmankatsomus, joka oli tyypillisempi klassiselle antiikille ja sille ominaiselle hengen elävälle yhteydelle luontoon. Tässä suhteessa nuori Marx painottaa toisin kuin Hegel vääjäämättömästi menneisyyteen siirtynyttä »kauniin eettisyyden herruutta».

Hän torjuu »koetun totuuden», jonka mukaan kaikki inhimillinen kiertää rautaista piiriä: syntyminen, kukoistus ja tuhoutuminen. Mielikuvamme tästä kaavasta ovat mitä hämärimpiä ja yleisimpiä kuvitelmia, joihin voi sijoittaa mitä tahansa, toivomattakaan ymmärtävänsä jotain konkreettista. »Kuolemakin sisältyy elävään, ja sille ominaista muotoa pitäisi tarkkailla siksi aivan samoin kuin mitä tahansa elämän muotoa, spesifiseltä erityislaadultaan» (EB, 1, 267). Sankarin kuolema muistuttaa auringon laskua eikä pinnistyksestä halkeavan sammakon kuolemaa. Siksipä jopa kreikkalaisen maailmankatsomuksen viimeisetkin, Roomassa vahvistuneet muodot eivät ole pelkästään rappiota, vaan pikemminkin tyypillisiä, mahtavia, ikuisia ilmiöitä, jotka ovat oleellisia nykymaailmallekin.

Tältä näkökannalta Marx muuttaa hahmottelemansa antiikin plastisen kulttuurin, joka perustui ihmisen ykseyteen luonnon kanssa, rappeutumishistorian tunteellisen kauniin nuoruuden haudalla esitetystä surulaulusta tervehdykseksi uudelle elämälle. Hän omaksui täydellisesti Hegelin filosofian maailman, mutta hänen hegeliläisyydessään ei ole vanhuksen viisauden leimaa, ja siinä kaikuu pikemminkin uudelleensyntymisen, ikuisen palingeneesiksen musiikki.

Jo varhaisvuosiensa merkittävässä dokumentissa, kirjeessä isälleen, Marx näkee omassa ajassaan siirtymäkauden piirteitä. Hän uskoo, että »jokainen metamorfoosi on osittain joutsenlaulu, osittain alkusoitto uuteen suureen runoelmaan, joka pyrkii antamaan vielä hämäräpiirteisissä väreissä välkkyvälle rikkaudelle lujat muodot» (EB, I, 3). Me havaitsemme edelleen, että hän pyrkii muokkaamaan vanhan maailman joutsenlaulusta — Hegelin filosofiasta — alkusoittoa uuteen maailmanhistorian suureen runoelmaan. Tämä katsomus oli muuten ominaista kaikille nuorille vasemmistolaisille Hegelin seuraajille. Opettajansa perinnöstä he koettivat löytää lähtökohdan tulevaisuuden filosofialle ja toiminnan filosofialle.

VI

Marxin osuus tässä yhteisessä tehtävässä merkitsee ennen kaikkea Epikuroksen filosofian kahden puolen, kahden mahdollisen tendenssin paljastamista. »Atomiteoria» saattoi johtaa joko passiiviseen yksityiselämään uppoutumiseen, tai sotaisaan valistukseen titaanisine taisteluineen uskonnollista ja poliittista sortoa vastaan. Tämä valinta oli merkitykseltään sangen käytännöllinen Saksan konkreettisissa olosuhteissa ennen vuoden 1848 maaliskuun vallankumousta. Näiden vuosien filosofiselle publisistiikalle Epikuroksen puutarha oli valistuneen porvariston symbolina, joka saattoi horjua passiivisesta epäpoliittisuudesta kansallisen ja demokraattisen liikkeen tukemiseen.

Mutta juuri 40-luvun alussa, Marxin päättäessä historiallis-filosofisen työnsä, Saksan porvaristo eli ylhäältä käsin suoritettuihin suotuisiin reformeihin kohdistamiensa toiveiden kevättä, kun Preussin valtaistuimelle oli noussut sanoissaan liberaali ja romanttinen, mutta itse asiassa hyvin taantumuksellinen Fredrik Wilhelm IV. Näissä oloissa Marx ei voinut muuta kuin liittyä vielä kiinteämmin Bruno Bauerin ryhmään. He olivat ainoita ihmisiä, jotka pystyivät päättäväisesti kritisoimaan saksalaisten liberaalien puolinaisuutta niitä edustavien filosofien ja teologien hahmossa.

Myös hegeliläisen koulukunnan eri suuntausten sisäinen hajoaminen ilmeni syvemmin. Tuli välttämättömäksi asettaa Hegelin filosofian edistyksellinen aines sen uskonnollista ja porvarillista ainesta vastaan, ja niinpä »filosofisten vuorilaisten» piiristä ilmestyi kaksi nimetöntä parodista kirjasta, jotka paljastivat Hegelin jakobiiniksi ja jumalankieltäjäksi (»Tuomiopasuuna Hegelille, ateistille ja antikristukselle», 1841 ja »Hegelin oppi uskonnosta ja taiteesta uskon kannalta», 1842). On hyvin vaikea sanoa, kuka ne kirjoitti. Mutta vaikka Bruno Bauer olikin käytännöllisesti katsoen kirjoittanut lehtiset, Marx osallistui paljon niiden laatimiseen. Hänen oli määrä kirjoittaa taidetta koskeva osa kirjasessa »Hegelin teoria». Talvella 1841—1842 Marx omistautui täysin tähän työhön. Mutta jo kevään ensimmäisinä

kuukausina hän eri syistä muuttaa aikaisempia suunnitelmiaan ja aikoo kirjoittaa uudelleen »Tutkielman kristillisestä taiteesta» kahtena itsenäisenä artikkelina: »Kristillisestä taiteesta» ja »Romantikoista». Nämä artikkelit eivät ole säilyneet meidän päiviimme asti, mutta niiden sisällöstä voidaan suurin piirtein päätellä vuosien 1841—1842 nimettömien kirjasten ja Marxin »Tutkielman» parissa työskennellessään tekemien muistiinpanojen perusteella, jotka ovat säilyneet.

Molemmat kirjaset, joiden sisältö oli Marxin ja Bauerin yhteistyön tulos, ovat ennen kaikkea Ranskan vallankumouksen ylistystä, ja nimenomaan sen äärimmäisen, terroristisen puolueen kannalta. Viimeksi mainittu seikka on sitäkin merkittävämpi, koska Marxin ja Bauerin käsillä olevat historialliset lähteet suhtautuivat vihamielisesti jakobiineihin. Ja ensimmäinen Robespierren puolustus, jonka Buchez suoritti teoksessaan »Ranskan vallankumouksen parlamentin historia», oli vasta ilmestynyt Ranskassa.

»Tuomiopasuunan» ja »Hegelin opin» kirjoittaja esitti taitavasti uskovaista pietistiä, jota sydänjuuriaan myöten kuohuttivat uskonnon ja valtion salaisten vihollisten vehkeilyt. Esikuvana hänelle saattoivat olla »Hämärämiesten kirjeet» ja 1700-luvun kirjailijan Liscowin satiirit. Verhoten ajatuksensa Hegelin opin turmiollisesta vaikutuksesta naiivin hurskaiden mietteiden muotoon anonyymi kirjoittaja koko ajan lainaa vanhan ja uuden testamentin kirjoja osoittaen suurta lukeneisuutta tällä alalla. Pyhän kirjan sanoin hän leimaa häpeämerkillä hegeliläiset »pahat henget». Muina parodian aineksina ovat saksalaisten pietistiteologien Krummacherin, Umbreitin, Sackin ja uskonnollisten runoilijoiden kuten Langen teokset. Todellisten uskovaisten vastapainoksi on ironisesti asetettu jumalisia filosofeja kuten Schleiermacher, Fichte nuorempi ja Weiss. Ulkonaisten tarkoitusperiensä vuoksi tämä puolinainen teologia on ristiriidassa protestanttisen uskonnon kanssa ja vain epäjohdonmukaisuus pelastaa sen hegeliläiseltä epäuskolta. Anonyymin kirjoittajan kuuluu saada kiitoksensa; hän todistaa taitavasti, että ainoana todellisena turvana uskonnolla on »jumalallisen tietämättömyys».

Samaan demonisen ironian sävyyn, jota molemmat kirjaset ovat täynnä, itse Hegel kuvataan vallankumousterrorin aatteiden uskolliseksi kannattajaksi. »Hän kadehtii Ranskan kansaa sen vallankumouksen verilöylyn vuoksi», uskovaiseksi naamioitu hegeliläinen huudahtaa. »Ranskalainen oli Hegelin mielestä kansojen oikea Messias, vallankumous — ihmiskunnan todellinen vapahdus.» Sitä vastoin hän halveksii saksalaisia, jotka pitivät kiinni yömyssystään ja virka-asemastaan ja olivat orjamaisen passiivisia. Hegelin todellisia seuraajia ovat vain »vasemmistohegeliläiset rosvojoukot». Mutta he eivät olekaan saksalaisia, hehän ovat ranskalaisia. »He eivät suotta ihaile Ranskan vallankumousta eivätkä turhaan tutki sen historiaa. He haluaisivat matkia sitä. Ja kukapa tietää, ehkä heidän joukossaan jo onkin Dantoneita, Marateita ja Robespierrejä?!» Vertaukset Ranskan vallankumouksen henkilöihin olivat muodissa vasemmistohegeliläisten piirissä, kuten esimerkiksi osoittaa nuoren Engelsin satiirinen runoelma »Raamatun ihmeellinen pelastuminen uhkaavasta murhayrityksestä eli Uskon riemuvoitto».

On Bauer *Robespierre.* Ja ihan kuin *Danton*
lie *Ruge!* Mutta Feuerbach se on
kirottu roisto kauheampi kuin Marat!

Hegelin antiikin ihailu on seurausta hänen inhostaan uskontoa ja hallituksia kohtaan. »Hegel on Kreikan uskonnon ja yleensä Kreikan kansan harras ystävä. Mitään uskontoa hän ei kuvaile eikä ylistä niin innostuneesti kuin kreikkalaista. Luonnollista. Sillä se ei olekaan itse asiassa uskonto. Hän kutsuu *sitä kauneuden, taiteen, vapauden, ihmisyyden uskonnoksi.»* Missä ihmiset arvostavat kauneutta, siellä ei voida uskoa todelliseen jumalaan — tämä oli pääajatuksena vuosien 1841—1842 anonyymeissä kirjasissa. Tämä on hyvin lähellä Ludvig Feuerbachin ajatuksia hänen teoksessaan »Kristinuskon olemus».

»Hegelin oppi uskonnosta ja taiteesta» -lehtisen tekijä kirjoittaa: »Vain yhdessä uskonnossa Hegel näkee inhimillisyyttä, vapautta, eettisyyttä ja yksilöllisyyttä, uskonnossa joka oikeastaan ei olekaan uskontoa, taiteen uskonnossa, jolloin ihminen palvoo itseään. Todellinen uskonto, missä on

kyseessä jumala ja jumalan palveleminen, on hänestä liian synkkää; todellista jumalaa hän pitää kolkkona, synkkänä ja mustasukkaisena tyrannina, ja jumalan palvelijaa *omaa etuaan tavoittelevana orjana,* joka palvelee vierasta säilyttääkseen tämän maailman puutteiden keskellä oman niukan elantonsa.»

Toisaalta Ranskan vallankumous ja Kreikan taide, toisaalta proosallinen ja kaikelle taiteelle kielteinen Vanhan testamentin moraali — tämä antiteesi oli pohjana vasemmistohegeliläisten piirin kirjoittelulle. Mutta Idän uskonnollisen ajattelun kuivakiskoisen ja synkän egoismin kieltäminen ei ollut pelkästään myöhästynyttä polemiikkia Mooseksen lakia vastaan. Tiedämme jo miten tärkeää osaa Bruno Bauerin historia-kaaviossa esitti kreikkalais-roomalaisen itsetajunnan taistelu itäisen taikauskon tulvaa vastaan. Pilkatessaan klassiselle taiteelle vihamielistä uskonnollista maailmankatsomusta vasemmistohegeliläiset tarkoittivat feodaalis-porvarillisen Saksan Vanhaa testamenttia. Privilegioiden ja oman edun tavoittelun maailma, vanhan feodaalisen pahan kietoutuminen yhteen porvarillisen yhteiskunnan uuden pikkuporvarillisen pahan kanssa, joka oli tyypillistä Saksalle, on heidän teoksissaan aasialaiseen despotismiin ja raamatun aikojen kovaan naturalismiin naamioituneena.

Monoteistisen uskonnon jumala on itsekkään, vain omia materiaalisia tarpeitaan tyydyttämään pyrkivän yksilön hirviömäinen hahmo. Missä hallitsevat liekehtivä aistillisuus, intohimo, kokemus, siellä eivät muoto, kauneus, taide esitä minkäänlaista osaa. »Kaiken täytyy menettää todellinen selvyytensä», huudahtaa uskonnon näennäinen puolustaja, »muotonsa ja hahmonsa, jos se on määrätty ylistämään jumalaa... Hegelin mukaan maailma on viinipuserrin, jota Ainoa polkee tuhotakseen kaiken selvyyden, kauneuden, suuruuden, herkkyyden tai ylevyyden tästä maailmasta, jättääkseen sen tuhon merkiksi Ainoan voimasta.»

Se, mitä kutsutaan pyhäksi taiteeksi, joka palvelee uskontoa, merkitsee taiteellisen muodon perusmerkkien sisäistä kieltämistä. »Nyt ymmärrämme hirveän pilkan Hegelin sanoissa: 'Korkealentoista taidetta', toisin sanoen taidetta, joka yllä kuvatulla tavalla mietiskelee Ainoaa, 'tulee nimit-

tää pyhäksi taiteeksi sellaisenaan, poikkeuksetta pyhäksi taiteeksi'. Hän pyrkii sanomaan, että mietiskeleminen Ainoan käytännön suhdetta maailmaan, mietiskeleminen, mikä sinänsä on järjetöntä, hajottavaa ja sopimatonta, on todella pyhää taidetta. Pyhää taide on silloin, kun se tuhoaa kauneuden muodot, rytmin ja harmonian ja merkitsee vain itsekkään Ainoan tarpeen mietiskelyä. Eivät muoto eivätkä sisällön aito aatteellisuus tee taidetta pyhäksi, vaan pelkästään materiaalinen etu, joka huolehtii yhtä vähän muodosta kuin me välitämme siitä, mihin muotoon on leivottu leipä, jota syömme.»

Fetiššinomainen esineen aineellisen luonteen palvominen erottaa itäisen uskonnon maailman kreikkalaisesta taiteen maailmasta. Niin päättelee ainakin anonyymi kirjoittaja. Pelkkä hyödyn tavoittelu teoreettisen luontoon suhtautumisen sijasta, petomaisuus ja karkeus luovan työn ja taiteellisen jalostuksen sijasta, privilegiot ja despotismi yksilönvapauden ja kansalaisuuden sijasta. »Todellinen yksilöllisyys ja persoonallisuus sanan varsinaisessa merkityksessä» (Hegel, Aesthetik, 2, 6) ovat mahdottomia tässä despoottisessa valtiossa. Inhimillinen vapaus, itsetajunta on yksinkertaisesti karkotettu, ja samalla menetetään todellinen ja ainoa historian ja taiteen aines.

Siellä, missä jumaluuden despoottinen tahto vallitsee, ihmisen osaksi jää vain passiivinen alistuminen. Tässäkin anonyymin kirjoituksen tekijä viittaa Hegelin »Estetiikkaan». »Jos jumalalle on annettu määräysvalta, silloin kärsii ihmisen itsenäisyys, joka on aivan välttämätön edellytys taiteen ihanteille. Niinpä, kristillisen käsityksen mukaan jumalainen henki johdattaa jumalan luo. Tällöin ihmisen *sisin* voi olla vain passiivinen pohja, johon jumalan voima vaikuttaa, ja ihmisen vapaa tahto tuhoutuu. Jos taas tämä suhde oletetaan sellaiseksi, että ihminen toimissaan ulkonaisesti vastustaa jumalaa, substantiaalisena hahmona, niin heidän keskinäinen suhteensa jää täysin proosalliseksi. Jumala nimittäin määrää, ja ihminen voi vain alistua». Antiikin tasavallan kansalaisen isänmaa oli »taiteen ateljee», uskovaisen isänmaa taas on »köyhäinhoitola tai vajaamieliskoti».

Kääntykäämme nyt Marxin vihkosten puoleen. Muistiinpanot joistakin Marxin huhti—toukokuussa 1842 lukemista kirjoista hänen työskennellessään »Tutkielman kristillisestä taiteesta» parissa ovat säilyneet (Marx asui silloin yhdessä Bruno Bauerin kanssa Bonnissa). Muistiinpanoihin, jotka kaikkiaan käsittävät 90 sivua, ei liity Marxin kommentteja, joitakin poikkeuksia lukuunottamatta. Kohdat on yksinkertaisesti kirjoitettu muistiin, mutta sinänsä ne ovat sangen mielenkiintoisia.

Eteemme kohoavat selkeinä, paikoitellen jopa naiivin selvinä näiden vuosien vallankumouksellisen demokratian aatteet, leppymättömän vihamielisinä kaikille historiallisille ja esihistoriallisille hämärille katsomuksille, jotka hallitsevat ihmisten mieliä. Suuri osa siitä mikä esiintyi näissä vihkosissa ei kadonnut jäljettömiin, Marxin myöhemmässä kehityksessä kohti tieteellistä sosialismia se vain sai syvällisemmät perustelut.

Tältä kannalta tulee ennen kaikkea mainita muistiinpano Debrossesin maineikkaasta kirjasta, joka ilmestyi 1760, »Jumalien fetiššikultista, tai Muinaisen Egyptin uskonnon yhtymäkohdat Negritanian uskontoon». (Marx luki sen Pistoriuksen käännöksenä.) Debrossesin kirja on Ranskan valistuksen hengen läpäisemä. Jatkaen Fontenellen perinnettä Debrosses osoitti, että klassisen Idän ja Kreikan uskonnot sisälsivät jäänteitä karkeista kulteista, jotka esiintyvät kaikkein alimmilla kehitysasteilla olevilla heimoilla. Rinnastuksiinsa hän käyttää portugalilaisten kauppiaiden Afrikan länsirannikon asukkaiden keskuudessa keräämää aineistoa, mutta hän viittaa myös intiaaneihin ja samojedeihin. Verratessaan egyptiläisten, kreikkalaisten, roomalaisten, persialaisten, seemiläisten ja jopa kristillisen ajan eurooppalaisten (ristin kunnioittaminen) uskonnollisia käsityksiä esineiden tai eläinten palvojien alkeelliseen tajuntaan, Debrosses auttoi paljon hajottamaan legendat historiallisten kansojen poikkeuksellisista ominaisuuksista. Kaikki uskonnot, kukoistivatpa ne missä tahansa, saavat alkunsa alkukantaisesta fetišismistä; tämä oli kirjan vetämä yleinen johtopäätös. Saksalainen filologia, joka oli vaipunut valittujen antiikin kansojen mytologisiin syvyyksiin, tarvitsi ranskalaisen kritiikin raikasta tuulta, ja Debrossesin teos oli hyvänä lisänä

Welckerin luentoihin, joita Marx kuunteli Bonnin yliopistossa.

Christian Meinersin kaksiniteisellä teoksella »Yleinen uskonnonhistoria» (1806—1807) on paljon yhteistä Debrossesin kirjan kanssa. Myös Meiners painottaa uskonnollisten tapojen karkeaa aineellisuutta. Vertaileva uskontojen historia on hänelle todisteena kaikkien kansojen kummallisesta taipumuksesta sekoittaa keskenään kaikkein jumalallisin ja kaikkein aistillisin, jopa häpeällisin. Antiikin Priapos-kultti, analogiset pyhimysten palvontamenot keskiajalla, kaikki tämä on kuvailtu Meinersin kirjassa tarkasti, samoin kuin karkean aineelliset naturalistiset käsitykset pyhyydestä, jotka esiintyivät lappalaisilla, siamilaisilla, Orinocon intiaaneilla, länsigruusialaisilla heimoilla, jotka aina suhtautuivat epäilyksellä jumaliinsa ja olivat aina valmiit pettämään heitä jollakin kepposella. Uskonnon kaikkein pyhimmässä maailmassa ihmiset keksivät oman elämänsä kaikki kieroutumat.

Jos joku tulisi epäilleeksi, että Marxin käsitys antiikin kreikkalaisista oli liian täynnä Winckelmannin ihanteellisuutta, torjumaan tämän ajatuksen riittävät hänen merkintänsä Meinersin kirjasta. Marxin aikana tunnettiin klassisen antiikin synkät puolet, ei vain haluttu unohtaa tärkeintä kreikkalaisessa maailmassa: sen voittoa alkukantaisuuden raa'asta kaaoksesta ja tämän luonnonvoiman heräämisestä sivistyksessä, voitto, joka oli mahdollinen vain lyhyeksi ajaksi kahden kuilun välissä, ja kuitenkin se oli kerran saavutettu.

Yksityiskohtaisimpiin muistiinpanoihin vuodelta 1842 kuuluvat myös merkinnät J.-J. Grundin kirjasta »Kreikkalaisten maalaustaide» (1810—1811). Tämä selvityksissään usein naiivi saksalainen kirjailija oli kuitenkin valistuskirjallisuuden oppinut seuraaja. Marxin hänen teoksestaan merkitsemät tiedot täydentävät Debrossesia ja Meinersiä erikoistuneemmalta näkökannalta. Ohimennen huomautamme, että Marx pysähtyi muistiinpanoissaan yksityiskohtaisesti kuvailemaan antiikin maalaustaiteen muodollisia piirteitä ja tekniikkaa.

Tässä ei ole tarpeen osoittaa 1700-luvun valistusperinteen historiallisen näköpiirin puutteita, joita on myöhemmin tieteellisesti kritisoitu. Mutta Marxin kääntyminen tämän perinteen puoleen ei ollut naiivia menneisyyden jäännettä. Kyseessä oli päinvastoin tietoinen valinta, pyrkimys kääntää liiallisen uskonnollisen mytologian kyllästämä saksalainen ajattelu vallankumouksellisen valistuksen oikealle.

K. A. Böttiger, Wielandin ystävä, joka osallistui Weimarin kerhoon, kehittää teoksessaan »Taiteen mytologia» (1826) kreikkalaisen kauneuden uskonnon ja kristinuskon elvyttämän itäisen uskontotieteen välistä vastakohtaisuutta. Mietelmissään uskonnollisista kuvitelmista, jotka olivat vieraita kaikelle riippumattomalle esteettiselle tunteelle, on myös paljon yhteistä Debrossesin ja Meinersin aatteiden kanssa. Kaikista näistä kirjoista Marx sai runsaasti aineistoa kehittääkseen käsitystään kuvitelmista, jotka perustuivat karkeaan vääristyneeseen tajuntaan eli »ideologiaan», hänen muutaman vuoden kuluttua kehittämänsä käsitejärjestelmän mukaisesti.

Jo yliopistovuosinaan Marxilla oli tilaisuus tutustua Goethen esteettiseen realismiin bonnilaisen professori d'Altonin välityksellä. Samaan henkeen Goethen ystävä K.-F. von Rumohr kirjoitti »Italialaiset tutkimuksensa», josta pitkiä lainauksia esiintyy vuoden 1842 muistiinpanoissa. Rumohrin kirja, joka ilmestyi 1827—1831, oli luonteeltaan paljon nykyaikaisempi kuin Grundin teos. Sitä pidetään yleensä 1800-luvun tieteellisen taidehistorian perustana. Ja todellakin, omalle ajalleen »Italialaiset tutkimukset» oli oppineisuuden lähteenä. Yksi kirjan tärkeimmistä tieteellisistä ajatuksista oli historiallisen yhteyden luominen myöhäisroomalaisen ja varhaiskristillisen taiteen välille. Edustaessaan antiikin taiteellisen kulttuurin täydellistä rappiota, alkukristillinen taide oli samalla uuden kehitysvaiheen alkuna. Kahden maailman välinen siirtymäkausi oli jo kauan kiinnittänyt Marxin huomiota, ja muistiinpanoissaan hän pysähtyy tätä siirtymistä hahmotteleviin faktisiin yksityiskohtiin. Mutta Rumohrin kirja ei pelkästään selvitellyt tosiasioita. Sen hallitsevana aatteena on pakanallisen realismin riemuvoitto kristillisestä askeettisuudesta italialaisen renessanssin taiteessa, 13. vuosisadalta aina Rafaelin aikoihin asti.

Tähän luetteloon Marxin tekemistä valmisteluista uskonnollista taidetta käsittelevää teostaan varten tulee lisätä vielä

lyhyet otteet 1700-luvun alun ranskalaisen kirjailijan Jean Barheyracin teoksesta »Kirkkoisien moraalista», joka ilmestyi Amsterdamissa vuonna 1728. Marx merkitsi siitä muistiin joitakin tietoja, jotka olivat tyypillisiä ajanlaskumme ensimmäisten vuosisatojen kristilliselle asketismille — erityisesti Tertullianuksen kuuluisasta polemiikista näytöksiä vastaan.

Nyt yritämme järjestää kiinteämpään, systemaattisempaan muotoon vuonna 1842 Bonnissa tehdyt muistiinpanot (Marxin käsin tekemät alleviivaukset).

Vapaa, orgaaninen yhteiskunnallinen elämä on taiteen isänmaa. »Jos lähestymme kreikkalaisen taiteen sankareita ja jumalia *vailla uskonnollista tai esteettistä taikauskoa*, emme kykene havaitsemaan niissä mitään sellaista, mikä ei kehittyisi myös yleensä luonnon elämässä, tai ainakin voisi kehittyä siinä. Sillä *kaikki*, mikä näissä hahmoissa kuuluu itse taiteeseen, on *inhimillisesti kauniiden hyveiden* kuvausta erinomaisissa orgaanisissa muodostelmissa (merkinnöt Rumohrin kirjasta, 124).

Sitä vastoin masentuneisuus, pelko, orjuus ja despotismi vaativat muodottomuutta, taiteelle outojen ja vihamielisten muotojen herruutta. »Muodoton ja outo kantavat tietynlaista kaunaa taidetta kohtaan ja niiden hengitys karkottaa sen. Siksi muinaisten kansojen jumalankuvat ovat taiteellisen arvonsa kannalta aina samanlaisia. Missään emme kohtaa tapausta, että ne, joilla on täysin luonnonmukainen luonne, täydellistyisivät. Käsitys jumaluudesta rajoittui pelkoon ja pelätty jumala pyhitti yhteiskunnallisen liiton pohjan. Tämän liiton johtajat keksivät juuri tämän pelon keinoksi, millä johtaa tavallista kansaa tai alistaa sen. He tekivät tästä jumalanpelosta herruutensa sitadellin levittäen sitä kansan keskuuteen ja säilyttivät jumalan kuvan muuttumattomana rumassa, kauhistuttavassa muodossaan. Koska pelko ahdistaa mieltä, pelossa kasvatettu ja pidetty kansa ei voi koskaan laajentaa ja kohottaa mieltään. Päinvastoin, synnynnäinen kyky jäljittelyyn ja siinä kasvatettu taiteellinen tunne ovat tällöin miltei täysin alistettuja (muistiinpanot Grundin kirjasta, 1, 14).

Sitä, mikä juontaa juurensa pelosta ja yliluonnollisena hallitsee ihmistä, ei voida kuvata luonnolle ja ihmisruumiille

ominaisina elämänmukaisina hahmoina. Tästä johtuen tavoitellaan vääristyneitä muotoja, myyttisten kuvitelmien mielivaltaisia merkkejä, esimerkiksi siivet, sädekehä ja muu taivaallinen mekaniikka olemukseltaan luonnollisten pyhimysten ja enkelien hahmojen yhteydessä (Rumohr, 125). Sellaisia olivat vanhimmat puiset idolit, jotka loivat Pausaniaksessa kauhuntunteen, mustat madonnat, joissa kunnioitettiin »jumalallisen välitöntä läsnäoloa» (Rumohr, 125). »Tämä mustuus oli ikään kuin merkkinä ja todisteena vastaavanlaisen kuvan kyvystä tehdä ihmeitä» (Grund, 1, 471—472).

Mitä primitiivisempi ja rumempi on inhimillisen taiteen tuote, mitä aistiperäisempi ja karkeampi se on, sitä uskonnollisempi on sen sisäinen luonne. Debrossesin fetišismiä käsittelevästä kirjasta Marx merkitsee muistiin kohdat, joissa puhutaan taiteellisen viimeistelyn puutteesta edellytyksenä esineeseen kohdistuvalle uskonnolliselle palvonnalle. Niinpä esimerkiksi Herkuleen patsas eräässä Boiotian temppelissä ei ollut »taiteellisesti viimeistelty patsas vaan muinaisilta ajoilta peräisin oleva karkea kivi». Kun ihmisruumiin kuvaaminen veistotaiteessa kehittyi nopeasti, vanhat muodottomat kivijärkäleet säilyttivät osallaan uskonnollisen palvonnan. Sillä, Pausaniaksen sanojen mukaisesti, »kaikkein muodottomimmat, kuten kaikkein vanhimmat, ovat myös kaikkein eniten jumalanpalvonnan arvoisia» (Debrosses, 117).

Keskiajan taide, joka omistautui toiselle uskonnolle, elvytti tämän uskonnollisen maailmankatsomuksen erityispiirteen. Siinäkään jumalallinen ei ole sopusoinnussa inhimillisten muotojen kauneuden kanssa. Rehellisen valistuskirjailijan Johann Jakob Grundin kirjasta Marx merkitsee muistiin muun muassa seuraavan kohdan, joka käsittelee goottilaista plastillisuutta: »Kuvanveistotaide elää suurimmaksi osaksi arkkitehtuurin armoilla, jota sille on kuitenkin laajoin mitoin osoitettu. Pyhien patsaat täyttivät ulkoseinät, peittivät rakennusten sisäpuolen ja lukemattomalla moninaisuudellaan ne ilmaisivat palvonnan yltäkylläisyyttä: ne ovat pieniä ja mitättömiä näöltään, laihoja ja kulmikkaita muodoltaan, kömpelöitä ja epäluonnollisia asemiltaan ja asennoiltaan; näin ollen ne ovat kaikenlaisen taiteen alapuolella, aivan kuten ne luonut ihminen oli alentanut itsensä» (Grund, 1, 15).

Marxin muistiinpanot ovat taiteen ja uskonnon välisen ristiriidan läpitunkemat, saman aatteen, jonka tapaamme nimettömistä kirjasista vuosilta 1841 ja 1842. Toisaalta kreikan tasavaltojen demokratiaan perustuvan antiikin kulttuurin esteettinen täydellisyys, toisaalta Aasian kansojen uskonnollinen maailmankatsomus, yleisen riippuvuuden ja ihmisen sorron kajo. Keskiajan kristillinen taide esittää itäisen despotismin estetiikkaa uudella asteella, joka edeltää kreikkalaisten poliittista elämää niin kuin uskonnollista fetišismiä ilmentävä synkkä hahmo edeltää Polykleitoksen patsasta.

Voidaan asettaa epäilyksenalaiseksi, tavoittiko tämä klassisen taiteen rajojen ulkopuolella olevien taiteellisten muotojen arvostelu täyden totuuden, mutta olisi vaikea kiistää sen olennaista osuutta nuoren Marxin maailmankatsomuksessa. Mutta jatkakaamme edelleen.

Klassisessa taiteessa on olennaista laatu, muoto; sitä vastoin uskonnollinen maailmankatsomus pyrkii yksinkertaisesti muodottoman materian suureen määrään. Muodon mielivaltainen pidentäminen tai laajentaminen, pyrkimys kolossaaliseen ja musertavaan ovat yhtä lailla tyypillisiä Aasian vanhimmalle sivistykselle ja kristilliselle taiteelle silloin kun se oli täysin uskonnon alistama. Viittauksia asian tähän puoleen on hyvin paljon Marxin muistiinpanoissa. Niinpä hän esimerkiksi merkitsee muistiin Grundin kirjasta keskiaikaisen arkkitehtuurin luonnehdintaa. Uskonnollisen tehtävänsä voimalla se tavoittelee suunnatonta ja aistiperäisesti ylevää. Samanaikaisesti se hukkuu barbaariseen suureellisuuteen ja yksityisten detaljien runsauteen: »yltäkylläisyys ja ylellisyys alistavat kokonaisuuden» (Grund, 1, 15).

Taiteellisen mielikuvituksen luomien orgaanisten muotojen asemesta uskonnollisessa taiteessa saattaa ilmetä myös äärimmäinen matemaattinen kuivakiskoisuus ja järkevyys. Niinpä vanhin kreikkalainen taide, joka oli egyptiläisten esikuvien vaikutuksen alainen, loi oikeastaan vain »ruumiinrakenteen matemaattisen kaavion malleja». Niissä ei ollut vielä kauneutta, sillä »järki, eikä mielikuvitus alisti luonnon» (Grund, 1, 24). Järkevät merkit ja abstraktinen allegoria kristillisessä taiteessa luetaan tässä *varsinaisesti* uskontoon kuuluviksi. »Näyttää siltä, että vanhimpien aikojen

kristityt pitivät helpompaa, selvemmin ilmenevää ja täysin epätaiteellista *merkkiä* parempana kuin *kuvaa*» (Rumohr, 165). Vain vapautuessaan kirkollisesta elementistä 1400-luvun italialainen maalaustaide alkoi esittää perhe-elämän realistisia kohtauksia verukkeella, että kuvasi muka pyhimyksiä.

Uskonnollisessa maailmassa ei hallitse pyyteetön muodon ihailu vaan käytännöllinen tarpeiden tyydyttäminen. Ja siksi sen pohjalle kehittyvä taide ei ole vielä puhdasta taidetta. Grundin mielipiteen mukaan, jonka Marx esitti, tällaisia ovat egyptiläiset kuvat, jotka palvelivat välittömien tarkoitusperien saavuttamista. »Tarpeella ei ole korkeampaa tarkoitusta kuin tulla tyydytetyksi. Siksi, vaikka nämä merkit olivatkin kuvioita, niihin liittynyt merkitys muutti egyptiläisen hahmopiirroksen ja muodon hieroglyfiksi, jonka merkitys jäi tutkijan pääsemättömiin, ne puhuivat siksi järjelle, mutta eivät silmälle (Grund, 1, 65).

Debrossesin kirjasta tekemissään muistiinpanoissa Marx alituiseen alleviivaa uskonnollisten käsitysten karkeaa naturalismia. Meinersiltä hän merkitsee muistiin viittauksia uskonnollisten menojen himokkaaseen aistillisuuteen. Vastapainoksi tälle hän erityisen huolellisesti pysähtyy niille sivuille Grundin kirjassa, missä antiikin patsaiden alastomuutta kuvataan Kreikan kulttuurin korkean eettisyyden ilmentymänä. Ihminen, toisin kuin eläin, syntyy alastomana, miksi sitten jumala, jota veistos kuvaa, olisi erilainen kuin ihminen? Ja kuitenkin milloin kuvaus luonteeltaan vaati täyttä alastomuutta, kreikkalainen mestari oli ujo. Hän pyrkii väistämään, ikään kuin hän ei tuntisi »sukupuolista erityislaatua, jonka nainen häveliäästi kätkee», sillä taiteen tulee kuvata »ylevämpää naiskauneudessa, hänen siveyttään» (Grund, 1, 193, 221).

Marxin myöhemmälle kehitykselle fetišismin aate oli hyvin tärkeä. Sen esiintunkeutumista voidaan havaita jo vuoden 1842 muistiinpanoissa. Kun Marx myöhemmin puhuessaan tavarafetišismistä käyttää analogiana »uskonnollisen maailman pimeitä seutuja» hänellä on mielessään nimenomaan se uskonnollisen maailmankatsomuksen piirre, jonka oli vuoden 1842 »Tutkielmassa» määrä olla taiteen ja uskon-

non välisen antagonismin perussyy. *Uskonnon fetišistinen olemus merkitsee esineiden esineellisen luonnon palvomista, siten että niihin siirretään ihmisen itsensä ominaisuuksia.* Usein oletetaan, että nämä palvonnan kohteet ovat vain symboleja, kuvittelun muotoja, johon uskovaiselle sisältyy erityinen merkitys. Mutta se ei pidä paikkaansa. Fetiššikultin kohteet eivät ole *symboleja,* ne ovat realistista *olemista,* eivät *muotoa,* vaan *materiaa.* Niiden aineellisuudessa sellaisenaan ihminen näkee kaikenlaisen hyvän lähteen, niiden naturalistinen hahmo korvaa hänelle hänen omien voimiensa ilmaisemisen.

Eläimiä palvova uskonto eroaa jonkin verran yksinkertaisesta fetišismistä. »Kun rakennus syttyy tuleen, niin ennen kaikkea yritetään pelastaa tulipalosta kissat (siellä, missä niitä palvottiin — Egyptissä); se osoittaa selvästi, että palvominen kohdistui itse eläimeen, jota ei pidetty pelkästään symbolina» (Debrosses, 64). Tähän ajatukseen liittyy todennäköisesti Marxin lyhyt merkintä Grundin kirjasta tehdyissä muistiinpanoissa. Viimeksi mainittu kertoo legendan siitä, miten muinaisina aikoina kreikkalaiset kopioivat esineitä, korvaten täten kirjoitustaidon, jota he eivät vielä tunteneet. Marx lisää tähän itse: »mutta eivät symbolisessa merkityksessä».

Missä taide jo antaa jumaluudelle inhimillisen muodon, fetišisti tuntee välittömästi jumaloimansa voiman ja sen kuvan identtisyyden. »Kuvassa aistillinen ihminen haluaisi nähdä jumalan kasvoista kasvoihin ja iloita omistaessaan sen realistisesti. Tästä johtuvat joidenkin muinaisten kansojen toiveet: he panivat kaiken turvallisuutensa ja hyvinvointinsa jumala-suojelijansa hahmoon.» Aistilliset ihmiset, fetiššin palvojat, uskovat, että »itse jumaluus asuu tässä hahmossa, tai hahmo on jumala» (Grund, 1, 183, 184). Tästä syystä he kääntyvät fetiššien puoleen, missä näkyy selvästi oman edun tavoitteleminen ja uskonnolliselle tajunnalle tyypillinen taipuvaisuus utilitaristisiin tarkoitusperiin.

»Rheinische Zeitungin» sivuilla Marx myöhemmin kääntyi monta kertaa keväällä 1842 tekemiinsä muistiinpanoihin, varsinkin Debrossesin kirjaan. Hän hahmottelee nyt fetišismin aatteita reaalisemmin, ja muinainen taikausko tapaa rin-

nakkaisilmiönsä sekä feodaalisen että pikkuporvarillisen yksityisomistajan psykologiassa. Aatteen myöhempää kohtaloa voidaan seurata riittävän selvästi vuoden 1844 taloudellisissa ja filosofisissa käsikirjoituksissa, missä fetišismi esiintyy kahdesti inhimillisen ja esineellisen yhteensulautumana. Ensinnäkin alkukantaisena karkeutena inhimillisissä tunteissa, jotka eivät ole tuotannollisen välineiden käytön kehittämät ja ovat kokonaan välittömän tarpeen vallassa, toisen kerran porvarillisen yhteiskunnan poliittisessa taloustieteessä.

Sitä mukaa kun Marxin oppi kypsyy, alkukantaisen fetišismin ja nimenomaan porvarilliselle yhteiskunnalle tyypillisten objektiivisten käsitysmuotojen välinen analogia saa yhä tarkemman historiallisen merkityksen hänen kirjoituksissaan. Tätä vertausta ei tule pitää pelkkänä kielikuvana. »Tavarafetišismi» ja siitä juontuvat saman lainalaisuuden vivahteet konkreettisemmalla taloudellisen analysoinnin asteella ovat todella olemassaolevaa, historiallisen metamorfoosin tuotetta. Tavaratuotannon aistillis-yliaistillinen maailma, missä tavarat saavat inhimillisiä ominaisuuksia, ja ihmiset alennetaan tavaranomaisen voiman tasolle, on odottamaton, mutta historiallisesti lainmukainen käännös nykyproosan kielelle mitä primitiivisimmästä uskonnollisesta kuvittelusta, missä kaikella mystisellä on aineellinen merkitys ja kaikkea aineellista valaisee pyhä kohde.

Jo »Pääoman» alustavassa luonnoksessa, vuosien 1857—1858 käsikirjoituksissa Marx kirjoittaa: »Ihmisten yhteiskunnallisia tuotantosuhteita ja näille suhteille alistettujen tavaroiden saamia määrittelyjä asioiden *luonnollisina ominaisuuksina* pitävien taloustieteilijöiden karkea materialismi on yhtä karkeaa idealismia ja jopa fetišismiä, joka antaa tavaroille yhteiskunnallisia suhteita niiden immanentteina määrittelyinä ja siten tekee niistä mystisiä» (»Grundrisse...», s. 579). Näissä sanoissa on helppo huomata kehittyneempänä sama ajatus, jonka kohtaamme Marxilla ensimmäisen kerran keväällä 1842, hänen työskennellessään »Tutkielman kristillisestä taiteesta» parissa. Mutta vasta »Pääoman» ensimmäisen osan lopullinen teksti osoittaa, miten tärkeää osaa Marxin talousteoriassa esittää »tavarafetišismiin» liittyvä käsitekokonaisuus.

Kuten sopimus sielun myymisestä paholaiselle Balzacin novellissa »Armahdettu Melmot» käy läpi kaikki mahdolliset tragikoomiset käänteet ylevästä romantiikasta kurssin putoamiseen pörssissä, samoin alkukantainen uskonnollinen mielikuvitus saa loppujen lopuksi maallisen olemuksen, joka on vapaa menneisyyden lapsellisista harhakuvista. Mikään ei ole selkeämpää ja kaikesta runoudesta kauempana kuin porvarillinen tuotantotapa. Ja kuitenkin siinä on todellista, kaikenlaisiin ihmeisiin kykenevää melko pelottavaa mielikuvituksellisuutta, joka paljastaa täällä jokapäiväisen elämän valossa todellisen merkityksensä.

Kaikenlaisen fetišismin perimmäisenä pohjana on ihmisen näennäinen voitto luonnosta, joka johtaa päinvastaiseen tulokseen. Esineellinen välttämättömyys, jonka yhteiskunta voittaa yhteiskunnallisen muotonsa liikakasvulla ja monopolein, joiden omistajista muodostuu hallitseva kerros, sääty tai luokka, palaa takaisin itse inhimillisten suhteiden aineellistumisena. Tämän lainalaisuuden täytenä kehityksenä on sen puhtaasti taloudellinen kehitys kapitalismin pohjalta, joka on vapaa luonnonvoimien ja luonnon luomista patriarkaalisista ja verisiteistä, jotka olivat säilyttäneet merkityksensä aikaisemmissa yhteiskunnallisissa muodostelmissa.

Palatessamme vuoden 1842 vihkoihin, havaitsemme, että huolimatta tietyissä olosuhteissa väistämättömästä kuilusta inhimillisen ja luonnon välillä (mistä kohtalokkaan vääjäämättömästi seuraa niiden karkea yhtäläisyys) Marx näkee todella inhimillisen kulttuurin harmoniaa sellaisissa historiallisissa tulevaisuuden häivähdyksissä kuin Kreikan antiikin parhaat päivät. Huolenpito muodosta ja taiteellisesta käsittelystä edellyttää pyyteetöntä suhtautumista kohteeseen. Mutta tämä kaikki on vierasta uskonnollisen kuvittelun herruudelle, joka tuntee vain abstraktisen vastakohtaisuuden henkisen ja aineellisen välillä tai näiden olemusten mystisen yhteneväisyyden. Sitä vastoin kreikkalainen taide sisältää ihmisen tuotannollisten, luovien voimien apoteoosin. Ihminen luo ja käsittelee esineitä kun taas uskovaisen uskonnollinen egoismi luo pelkästään kuvia hengen despoottisesta vallasta luontoon.

»*Kyvyssä tehdä kuvia*», Marx siteeraa Grundin kirjaa, »Homeros näkee ihmisen paremmuuden» — varsinkin kansallisuudeltaan kreikkalaisten — »joiden täydellisyydessä ensimmäisen kerran ilmenee paljon selvemmin, ihmisen itsensä kuvaamana, hänen oman ponnistuksen kautta syntynyt omaperäinen luomus» (Grund, 1, 187). »Kreikan ensimmäisiä jumalien patsaita nimitettiin 'hermeiksi' Hermeksen, keksijä-jumalan mukaan. Oli aivan luonnollista, että jumalien kuvaaminen alkaa *teknisen taiteen kantaisästä* ja että muut jumalat, jotka olivat edelleen muodoltaan nelikulmaisia, kutsuttiin 'hermeiksi'» (Grund, 1, 127). Marxin alleviivaukset ovat tässä kohdin erityisen mielenkiintoisia.

Tällainen oli yleisesti ottaen vuoden 1842 muistiinpanojen sisältö. Havaitsemme, että Marxin suunnittelemana »Tutkielman kristillisestä taiteesta» perusperiaatteet johtavat antiteesiin kreikkalaisen muodon periaatteen ja uskonnon fetišismin välillä, joka oli todellinen tunnusmerkki kuilusta ihmisen ja luonnon välillä ja samanaikaisesti luonnon aineellisuuden palvomisesta sen hengettömimmässä, käytännössä järkevimmässä muodossaan. On itsestään selvää, että tätä väärän uskonnollisen tajunnan kritiikkiä jossain määrin leimaa abstraktisuus, joka on tyypillinen tämän kritiikin lähteelle, valistuskauden kirjallisuudelle. Marx ei vielä läheskään tajua sitä, että nykymaailman fetišismi, jota hän ei kadota näkyvistään puhuessaan lappalaisista ja samojedeista, on ominaista tietylle tuotantotavalle, se on historian tuotetta. Ja aivan samoin vuoden 1842 otteissa ei löydy mitään, mikä kaukaisestikaan muistuttaisi Marxin myöhempää katsomusta historialliseen epäsuhtaan yhteiskunnan tuotantovoimien ja sen taiteellisen kehityksen välillä. Päinvastoin taide ja tekninen nero esiintyvät tässä kiinteässä yhteisrintamassa arkaaista ja uusinta barbarismia vastaan.

Kuten tiedämme, Hegelin koulukunnan filosofiset vuorilaiset eivät erottaneet estetiikkaansa poliittisista vakaumuksista. Ylistäessään Kreikan taidetta he yrittivät herättää henkiin Ranskan vallankumouksen ihanteita. Tässä mielessä he hyökkäsivät »porvarillista egoismia» ja »pääoman aristokratiaa» vastaan, erottaen sen epämääräisesti jumalan armoon nojautuvasta aateliston vallasta. Kun tällainen es-

teettisen ja sosiaalisen kritiikin yhdistäminen on vasta arvattavissa Bonnin kauden sitaateissa, niin se on päivänselvä Marxin »Rheinische Zeitungin» kaudella julkaisemissa teoksissa.

VII

Fredrik Wilhelm IV:n hallintokauden liberaalinen kevät muuttui pian julmaksi pettymykseksi. Jopa Saksan jähmettyneen porvaristonkin keskuudessa alkoi poliittinen käymistila. Vuoden 1842 demokraattinen nousu oli tärkeä vaihe tiellä kohti Saksan maaliskuun vallankumousta. *Porvari* yritti puhua *kansalaisen* kielellä.

Näissä oloissa vasemmistohegeliläisten lahkolainen jakobiinilaisuus ja heidän abstraktinen arvostelunsa, joka kohdistui liberaaleihin ja porvarilliseen yhteiskuntaan, ei voinut olla hyödyksi laajalle demokraattiselle liikkeelle ja jopa haittasi sitä. Useimmilla Hegelin koulukunnan radikaalisilla edustajilla heidän lähinnä uusimmasta ranskalaisesta kirjallisuudesta omaksumaansa porvarillisen edistyksen ulkonaiseen kritiikkiin kätkeytyi uskollisuus saksalaisen ideologian patriarkaalisimmille perinteille. Eivät suotta Marx ja Engels kirjoittaneet kolme vuotta myöhemmin Stirnerin eriskummallisen lausuman rautateiden rajoittuneisuuden johdosta, että salaisuutena haluun lentää kuin lintu on mieltymys kotimaisiin vankkureihin. Tällainen edistyksen kritiikki oli ulkonaisesta vasemmistolaisuudestaan huolimatta Hegelin aatteellisen perinnön alapuolella, ja Marx ymmärsi sen hyvin jo vuonna 1842, vaikka hän vielä pysyttelikin »nykyaikaisen maailmanfilosofian» pohjalla.

Etsiessään laajempaa pohjaa vallankumouksellisten ja demokraattisten katsomustensa propagoimiselle hän pyrki lähentymään edistyksellisen porvariston puoluetta. Toukokuussa 1842 Marx alkoi avustaa »Rheinische Zeitungia» ja lokakuun puolivälissä samana vuonna hän muutti Kölniin ja ryhtyi lehden päätoimittajaksi. Lehteä julkaistiin varakkaiden reininmaalaisten teollisuuspiirien ja kauppiaiden varoin, mutta tämä ei merkinnyt sitä, että lehden ohjelmana olisi ollut porvariston, omistavan luokan etujen puolustaminen. Tietyissä rajoissa, jotka määrittyivät ennen kaikkea sensuurin asettamista esteistä, »Rheinische Zeitung» oli laajan demokraattisen opposition äänenkannattaja Fredrik Wilhelm IV:n hallitusta vastaan. Toimituskunta oli läheisissä suhteissa berliiniläiseen »Athenaios»-ryhmään, Rugen »Kronikkoihin» ja koko »filosofiseen poliittiseen puolueeseen». Se puolusti Bruno Baueria, kun häneltä evättiin oikeus opettaa Bonnin yliopistossa, kirjoitti halveksivasti Schellingin osuudesta ja katsoi voivansa hyökätä melko terävästi uskontoa vastaan, sitäkin paremmin koska opposition uskonnolliset ilmaukset olivat perinteisiä katolisella Reininmaalla, joka oli liitetty protestanttiseen Hohenzollerneiden valtioon. Marx piti tätä tapaa raskaana taakkana, joka häiritsi yhteiskunnallista nousua.

Myöhemmin, esipuheessa teokseensa »Zur Kritik der politischen Oekonomie» hän puhui hieman filosofian asteikkoon väritetystä Ranskan sosialismin kajosta, joka siihen aikaan oli havaittavissa »Rheinische Zeitungin» sivuilla. Hansenin dokumenttien pohjalta tekemien tutkimusten ansiosta tiedämme nyt, että sanomalehden säännöllisesti kokoontuvassa ryhmässä luettiin ranskalaisten sosialistien teoksia. Toimitusryhmän huomion kohteena oli näköjään alimpien luokkien köyhtymisen ongelma, joka oli erityisen ankara Reininmaalla. Itse Mevisen, jonka osuus lehden taloudelliseen tukeen oli suuri, oli tyypillinen suurteollisuudenharjoittaja, jota aikoinaan olivat kiinnostaneet Saint-Simonin aatteet ja Hegelin filosofia. Tietenkin nämä kölniläisten porvareiden harrastukset olivat loppujen lopuksi yhtä arvokkaita kuin kommunismin äänekäs menestys elberfeldiläisten kauppiaiden keskuudessa, jota Engels kuvasi 1844—1845.

Mutta Marx ei kuulunut niihin, joita sosialistiset fraasit helposti viehättivät. Hän lähestyi kysymystä oikeutetusti sangen varovaisesti. »Rheinische Zeitungissa» häntä kiinnosti ennen kaikkea lehden demokraattinen suuntaus, jota hän pyrki tukemaan kaikin voimin. Tämä sai hänet ilman muuta puolustamaan sorrettuja ja osattomia. Tätä todistaa kaunopuheisesti hänen artikkelinsa lakia vastaan, jonka mukaan asetettiin syytteesen talonpojat, kun he olivat perinnäistavan mukaan tottuneet keräämään joutopuuta feodaalitilallisten metsistä.

»Rheinische Zeitungin» aikoina ilmeni ensimmäisen kerran Marxille niin tyypillinen yhdistelmä: dialektisesti viimeistä piirtoa myöten viimeistelty teoria ja käytännön taistelijan syvällinen todellisuudentaju. Tämän merkittävän vuoden aikana hän läheni »filosofisen puolueen» selväjärkisempää poliitikkoa, Arnold Rugea ja sitä vastoin yhteistyö Bruno Bauerin piirin kanssa menetti vähitellen entisen merkityksensä. Hegelin koulukunnan robespierreien filosofinen radikalismi tympäisi Marxia äärivasemmistolaisella fraseologiallaan. Se joka saattoi häiritä »Rheinische Zeitungin» menestystä »käytännön poliittisen puolueen» äänenkannattajana, joka kykeni yhdistämään kaikki edistykselliset voimat taisteluun Saksan hallituksen taantumuksellista suuntaa vastaan. Marx ilmaisi tämän tarkoitusperän selkeästi kirjeessään Dagobert Oppenheimille (elokuun lopussa 1842) Edgar Bauerin artikkelin »Kultainen keskitie» johdosta, joka suuntautui maltillista liberalismia vastaan. Tämä artikkeli on Marxin mielestä liian »vasemmistolainen» ja hän esitti sitä vastaan kaksi argumenttia. Ensinnäkin tällainen avoin mielenosoitus valtiojärjestyksen tukipilareita vastaan olisi voinut aiheuttaa sensuurin kiristymisen ja lehden lopettamisen; toiseksi »samalla saamme vastaamme monia, ehkä jopa suurimman osan vapaamielisistä käytännön vaikuttajista, jotka ovat ottaneet suorittaakseen vaikean tehtävän — vapauden saavuttamisen askel askeleelta, perustuslain puitteissa, samalla kun me, istuen abstrahoinnin mukavassa nojatuolissa, selvitämme heille heidän ristiriitaisuutensa» (27, 409—410). Viimeksi mainittuun huomautukseen sisältyy jo kaikki myöhempi arvostelu, jota Marx ja Engels kohdistivat tähän pikkuporvarilliseen kapinaan pikkuporvarillisuutta vastaan kolme vuotta myöhemmin.

Sitä mukaa kuin Marxin aktiivisuus »Rheinische Zeitungissa» kasvoi, vasemmistolaisen filosofi-kapinoitsijoiden ryhmän osuus sen toimittamiseen pieneni vähitellen. Jo kirjeessään Rugelle 9. 7. 1842 Marx kirjoitti sangen pilkallisesti »Vapaiden» ryhmän »rehentelystä», että heitä huvittaa kirkua kaikelle maailmalle vapauttaan konservatiivisesta rutiinista, vaikka tämä ulkonainen leppymättömyys vain pilaa hyvän asian ja saa pikkuporvarin ärsyyntymään. »Joka on

elänyt näiden ihmisten kanssa yhtä kauan kuin minä», lopettaa Marx berliiniläisen filosofisen boheemielämän kielteisen luonnehdintansa, »se tietää, että nämä varoitukset eivät ole perusteettomia» (27, 406).

Toimittajana hän yritti estää »berliiniläisiä latteuksia» tunkeutumasta lehtensä sivuille. Häntä eivät miellyttäneet kommunismilla leikkiminen teatteriarvosteluissa, pikkumaisten poliittisten röyhkeyksien ja vihjailujen viljeleminen, mikä olisi vaarantanut lehden olemassaolon. Tämä Marxin ainoa oikea taktiikka maksoi hänelle loppujen lopuksi Bruno Bauerin ystävyyden, joka viimeisessä teoksessaan vuoden 1842 kirjallisesta ja yhteiskunnallisesta noususta yritti upottaa »Rheinische Zeitungin» maltillisen liberalismin yleiseen suohon. Berliiniläiset vapaa-ajattelijat pitivät parempana pysytellä kaukana laajasta liikkeestä ja leikkiä jonkinlaista jakobiiniklubia tai ateistista salonkia.

Todellisuudessa nimenomaan Marxin asenne teki mahdolliseksi rajankäynnin porvarillisen liberalismin taantumuksellisten päämäärien kanssa. Ymmärtäen hyvin sen epäjohdonmukaisuuden ja muut viat Marx tajusi myös reaalisen vaaran, että liberaalien demokraattinen arvostelu saattaa muuttua suoranaiseksi vastakohdakseen — pimeän menneisyyden puolustukseksi, siitä voi tulla edistyksen taantumuksellinen oppositio. Kuten Marx monien vuosien kuluttua huomautti, tällainen »poliittinen romantiikka» oli loppujen lopuksi Bruno Bauerin leppymättömyyden todellisena edellytyksenä (29, 6).

Mitä Marxiin tulee, hän hylkäsi saksalaisessa liberalismissa sen perinteisen feodaalis-romanttisen pohjasävyn, vapautta rakastavan ulkokuoren, joka kätki laajaan keskiaikaiseen viittaansa kansallisen tottumuksen ratkaista kaikki yhteiskunnalliset kysymykset mitä taantumuksellisimmin tavoin. Jopa huolestuneisuus työväenluokan onnettomuuksista saattoi ja usein saikin kapitalismin romanttisessa arvostelussa taantumuksellisen, toisin sanoen demokratian vastaisen suunnan. Tästä vakuuttuakseen riittää Baaderin sosiaalifilosofian mainitseminen. Mutta tämä kaikki ei ollut pelkkää teoriaa viime vuosisadan puolivälissä.

Objektiiviselta sisällöltään Fredrik Wilhelm IV:n poli-

tiikka oli varhainen yritys johtaa kapitalismin kehitys niin kutsutulle »preussilaiselle tielle», vanha absoluuttinen monarkia oli näet kärsinyt täydellisen konkurssin. Romantiikka muodostui uuden suuntauksen viralliseksi ideologiaksi. Se vietti riemuvoittoaan 40-luvun alussa kaikkialla, kuninkaan kansliasta Berliinin yliopistoon.

Tähän mennessä saksalainen romantiikka oli jo omia aikojaan läpikäynyt evoluutionsa. Alkuaan demokraattisena oppositiona Saksan valistuneiden valtiaiden sietämättömälle holhoukselle romantiikka jatkoi karriääriään Pyhän allianssin kaudella Gentzin ja Metternichin palveluksessa. Huolimatta yksittäisistä elpymistapauksista kaikki mitä oli jäljellä sen entisestä merkityksestä 1800-luvun puolivälissä oli jo niin kaksimielistä, että positiivinen, vailla sisäistä ironiaa oleva ja keskiajan ihanteelle rakentuva romantiikka saattoi säilyttää tietyn luonteensa vain feodaalipuolueen lippuna. Romanttisen taantumuksen puolue ei tietenkään tyytynyt puolustamaan pelkästään maata omistavan aateliston etuja. Se kääntyi myös porvariston puoleen todistellen, että keskiaikaiset kaupunkioikeudet olivat paljon lähempänä porvarillisen omistuksen pyhää henkeä kuin Ranskan vallankumouksen vapaus. Toisaalta se pyrki suuntaamaan feodalismin jäänteiden ja porvarillisen edistyksen kaksinkertaisesta pahasta kärsivän kansan tyytymättömyyden porvariston edistyksellisimpiä osia vastaan, jotka olivat omaksuneet valistuksen aatteita. Tässä vapaamielisten eleiden ja poliisin potkujen muodostamassa monimutkaisessa järjestelmässä romanttisen koulukunnan luomat aatteet saivat uuden sovellutuksensa.

Luonnollisesti Saksan sanomalehdistön parhaat edustajat joutuivat ankaraan ristiriitaan Berliinin hallituksen virallisen romantiikan kanssa, ja koska ei voitu puhua taantumuksesta sen suoranaisessa poliittisessa mielessä, puhuttiin siitä analysoiden kriittisesti sen valheellista väriä, sen taivasrunoutta, joka Heinen sanojen mukaan »laulaa tuutulaulua kansalle, suurelle typerykselle, kun se nyyhkyttää». Rugen »Saksalaiset kronikat» kävivät päättäväistä polemiikkia romantiikkaa vastaan. Romanttisen ihanteelliset haaveet, kirjoitti Ruge eräässä tunnetussa artikkelissaan näinä vuosina, juontavat juurensa »maallisten kärsimyksistä». Yleensäkin »kansa on sitä romanttisempi ja elegisempi, mitä onnettomampi sen asema on».

Romanttisuus politiikassa, taiteessa ja filosofiassa oli »Rheinische Zeitungin» päävihollinen. Nimettömässä artikkelissa vuoden 1842 n:on 245 liitteessä selvitellään sen poliittista roolia seuraavalla tavalla: »Tunteiden mielikuvitus voi johtaa harhaan siellä, mihin nykyaikainen valistus ei vielä yletä. Hyviä palveluksia suorittavat tällöin mystiikka ja pietismi, näennäinen syvämietteisyys ja sydämellisyys, samoin kuin muu näennäisyys, upeus ja loisto: näennäinen vapaamielisyys ja ylevyys, taivaallinen nöyryys ja voimien täyteys. Kohtuuttomuus voittaa tavallisen, inhimillisen; laillisen, säännöllisen ja järjestyksen taas mielivalta, nerokkuus ja säännöttömyys.»

Viitaten Marxin artikkeliin historiallista lainopin koulukuntaa vastaan, joka oli myös ilmestynyt »Rheinische Zeitungissa», tekijä kirjoittaa, että tavanomainen romantiikan kuvaaminen reaktioksi 1700-luvun kevytmielistä henkeä vastaan ei pitänyt paikkaansa. Päinvastoin, 1800-luvun romantiikka on jatkoa etuoikeutettujen säätyjen kevytmielisyydelle, jota edellisellä vuosisadalla selkeäjärkinen valistus oli vastustanut.

Nimettömällä kirjoittajalla oli oikeus viitata Marxiin. Vuonna 1842 Marxia kiinnosti syvällisesti ristiriita romantiikan runollisen ulkokuoren ja proosallisen sisällön, vapaan muodon ja taantumuksellisen olemuksen välillä. Kuten tiedämme hän aikoi sijoittaa kristillistä taidetta käsittelevään teokseensa erityisen osan »De romanticis». Vuoden 1842 artikkelien erillisten kohtien avulla voi saada selville pääpiirteet hänen romantiikkaan kohdistuneesta kritiikistään.

Marx suuntasi ensimmäiset sanomalehtikirjoituksensa sensuuria ja sensuroitua »hyvää sanomalehdistöä» vastaan. Hieman ennen tätä Fredrik Wilhelm IV oli sallinut sanomalehdissä julkaistavan selostuksia Reininmaan maapäivien istunnoista. Kuudennet maapäivät, jotka kokoontuivat kesällä 1841, käsittelivät muun muassa kysymystä sanomalehdistön vapaudesta ja omien pöytäkirjojensa julkaisemisesta. Tämä

oli teemana Marxin kuuluisassa artikkelissa »Väittelyt sanomalehdistön vapaudesta». Se teki suuren vaikutuksen saksalaisiin lukijoihin ja Arnold Ruge kirjoitti, että tämä artikkeli »asettaa kysymyksen sanomalehdistön vapaudesta uudelle ja hämmästyttävän todenmukaiselle pohjalle».

Artikkelissaan Marx omistaa ennen muuta »kevytmielisen esipuheen» hallituksen viralliselle äänenkannattajalle »Preussilaiselle valtion lehdelle». Tämän »vanhusmaisen lehtilapsen» luonnehdinnassa tapaamme fetišsimaailmankatsomuksen tutut piirteet. Marx mainitsee, että »*lapsen* teoreettinen ajattelu on luonteeltaan määrällistä» (1, 31). Tästä seuraa, että »lapsenomaista» näkökantaa edustava »Valtionlehti» kunnioittaa määrällisesti suurta, alistavaa. Hyväksymättä epäjumalakseen lukua, »ajan suuretta», se menee pitemmälle ja ylistää tilassa mitattavaa määrän periaatetta. »Tila ensimmäisenä tekee vaikutuksen lapseen suuruudellaan. Se on ensimmäinen suure, johon lapsi törmää maailmassa. Lapsi pitää siksi suurikokoista ihmistä suurena ihmisenä, ja yhtä lapsellisesti »Staats Zeitung» ilmoittaa meille, että *paksut* kirjat ovat verrattomasti parempia kuin *ohuet,* sama *lehden* sivuissa: ei kannata puhuakaan päivälehdistä, jotka käsittävät vain yhden painoarkin» (1, 30).

Vaikka »Valtion lehti» puhuu nykykieltä, sitä viehättää keskiajan vakaa, rappeutumaton mahti. Marx kirjoittaa: »Meidän ajallamme ei tosiaankaan ole todellista suuruuden tunnetta, joka ihastuttaa meitä keskiajassa. Katsokaa meidän laihoja pietistissiä tutkielmiamme, filosofisia järjestelmiämme, jotka on sidottu mitättömään in octavo-muotoon, verratkaa niitä Duns Scotuksen kahteenkymmeneen suunnattomaan foliantiin. Näitä folianteja ei tarvitse edes lukea. Pelkästään niiden suunnaton koko liikuttaa sydäntämme ja — aivan kuin goottinen rakennus — tekee vaikutuksen tunteisiimme. Nämä alkukantaiset karkeat kolossit vaikuttavat mieleemme ikään kuin ne olisivat materiaalisia. Mieli tuntee alistuvansa massan painon alla, ja alistuneisuuden tunne on hartauden alku. Te ette hallitse näitä kirjoja, vaan ne hallitsevat teitä. Te olette niiden aksidenssi ja tällaiseksi aksidenssiksi preussilaisen 'Staats-Zeitungin' mielestä kansan tulee tulla suhteessaan poliittiseen kirjallisuuteensa» (1, 30—31).

»Valtionlehden» lempiaine on tilastotiede. Pitäen poliittista henkeä »ranskalaisena aaveena» hallituksen virallinen äänenkannattaja pitäytyy käytännön aistimusperäisen ajattelunsa totunnaiseen tapaan, puoltaa tiukasti asioiden esineellistä luonnetta ja »manaa tämän haamun heittäen sen päälle nahkaa, sokeria, pistimiä ja lukuja» (1, 32). Kaikki faktiset tiedot, joita voi ilmoittaa yleisölle, täytyy »Valtion lehden» oppituntien mukaisesti irrottaa yleisistä suhteistaan ja antaa tietoja vain lukumäärästä, tilavuudesta, suuruudesta ja aineellisista tuntomerkeistä. »Se saarnaa meille, että kun on puhe rautateistä, tulee ajatella pelkästään rautaa ja tietä, kun on puhe kauppasopimuksista, tulee ajatella vain sokeria ja kahvia, kun puhutaan nahkatehtaista, vain nahkaa. Lapsi tietenkin tajuaa kaiken vain *aistimusperäisesti,* hän näkee vain erillisen, aavistamatta näkymättömien hermosäikeiden olemassaoloa, jotka sitovat tuon erillisen yleiseen, jotka valtiossa samoin kuin kaikkialla muuttavat materiaaliset osat henkevän kokonaisuuden eläviksi jäseniksi. Lapsi uskoo, että aurinko kiertää maapallon ympäri, yleinen yksityisen ympäri. Siksi lapsi ei usko *henkeen,* vaan sen sijaan *haamuun»* (1, 31—32). Tässä hallinnollisen lapsen psykologiassa havaitaan helposti hämärän fetišismitajunnan kaksinaisuus, käsittämättömän ja ihmeellisen karkean käytännöllisen ja liian järkiperäisen kummallinen sekoitus. Taantumuksellisen politiikan koko mielikuvituksellinen hourailu, joka riistää yksityisten tosiasioiden röykkiöltä niiden yhteisen merkityksen ja korvaa kaiken ajatuksen lukujen magialla, palvoo hurmioituneesti paljaita tosiasioita. Itse asiassa Marx oli hahmotellut tämän poliittisen fetišismin analyysinsa jo luonnoksissa teokseensa »Tutkielma kristillisestä taiteesta».

Sama ajatus toistuu toisessa »Rheinische Zeitungin» sivuilla julkaistussa artikkelissa, joka käsitteli kuudensia Reininmaan maapäiviä (yksi Marxin tätä teemaa käsittelevä artikkeli ei ollut läpäissyt sensuuria). Hyväksyessään lain, joka sääti laillisen edesvastuun puun varastamisesta, reininmaalaisten säätyjen edustajat seuraavat orjallisesti »Valtion lehden» ohjetta, jonka mukaan metsälakia julkaistaessa tulee ajatella pelkästään puuta ja metsää, ja yleensäkin »mitään erillistä materiaalista tehtävää *ei* tule ratkaista *poliittisesti,* toisin sa-

noen, ne tulee ratkaista kaiken valtiollisen järkevyyden ja valtiollisen eettisyyden ulkopuolella».

Mutta tämä palauttaa suppean yksityisen edun rajoittaman nykyaikaisen ihmisen alkukantaiseen jumalien ja fetiššien kulttiin ja vielä kaikkein huonoimmassa muodossaan. Marxin artikkeli, joka käsittelee Reinin maapäivien väittelyitä puuvarkauksista, päättyy Debrossesin kirjan innoittamiin sanoihin: »*Kuubalaiset alkuasukkaat* pitivät kultaa *espanjalaisten fetiššinä.* He järjestivät sen kunniaksi juhlan, tanssivat sen ympärillä laulaen ja heittivät sen sitten mereen. Jos kuubalaiset alkuasukkaat olisivat olleet Reinin maapäivillä, he olisivat varmasti arvelleet, että *puu on Reinin maakunnan asukkaiden fetišši*» (1, 147).

Tällaisia olivat nämä »vanhusmaiset viisaat lapset», »Preussin valtion lehti» ja sen henkiset sukulaiset, säätyjen edustajat. Tämän vertauksen tapaamme myöhemminkin (Marx kutsui kreikkalaisia »normaaleiksi lapsiksi»), ja se muistuttaa Hegelin estetiikasta. Määrän periaate, pyrkimys aistillis-ylevään, esineen luonnonmukaisen olemuksen kunnioittaminen — kaikkia näitä piirteitä Hegel käyttää kuvaillessaan itämaisen despotismin henkistä elämää. Marx näki siis Preussin valtion virallisessa romantiikassa lapsellisen kääntymisen inhimillisen yhteiskunnan lapsuuden puoleen.

Ajatus nykyisen kristillis-saksalaisen periaatteen salaisesta läheisyydestä antiikin byrokraattisten sivilisaatioiden aasialaiseen maailmaan oli todennäköisesti Marxin artikkelin »De romanticis» sisältönä, mikäli Marx todella kirjoitti sen. Fetišismi esiintyi hänellä vuonna 1842 *nykyaikaisen* porvarillisen yhteiskunnan ideologisena muotona, koska se *ei ollut nykyaikainen* ja sulautui yhteen feodalismin jäänteiden kanssa. Hän esitti seuraavan huomautuksen lehdistöä vastaan, joka tyynesti kantoi kuninkaan sensuurin taakkaa: »Sen erottamaton, mitä suurin vika on teeskentely; tästä sen perusviasta juontuvat kaikki sen muut puutteet, joissa ei ole hyveen ituakaan, siitä on myös peräisin sen inhottavin virhe, jopa esteettiseltä kannaltakin, passiivisuus» (1, 63).

Artikkelinsa, josta nämä sanat on otettu, »Väittelyjä sanomalehdistön vapaudesta», Marx kirjoitti huhtikuussa 1842, jolloin hän yhä työskenteli uskonnollisen taiteen kri-

tiikin parissa. Verrattaessa jotain yllä lainatuista otteista kirjasesta »Hegelin teoria uskonnosta ja taiteesta» juuri siteerattuun kohtaan voidaan heti vakuuttua niiden välisestä kiinteästä yhteydestä. Kummassakin tapauksessa kuvaillaan samaa ajatusta: yhteiskunnallinen orjuus ja siihen liittyvä yksilön passiivisuus luo pohjaa uskonnolliselle kuvittelulle, joka on vierasta oikealle taiteelle. Ja nuo karkean arkaaiset piirteet pääsivät silloisessa maailmassa pinnalle.

Yhteiskunnan sorretut kerrokset joutuivat kärsimään kaksinkertaisesta pahasta: barbaarisuudesta ja sivistyksestä. Toisessa »Rheinische Zeitungin» artikkelissaan Marx kirjoitti: »Julkisen oikeuden vaiheen kautta olemme saapuneet kaksinkertaisen, patrimonaalin asteelle rakentuvan oikeuden kauteen. Patrimonaaliomistajat käyttävät hyväkseen ajan edistystä, joka torjuu heidän vaatimuksensa, anastaakseen sekä barbaariselle maailmankatsomukselle ominaiset yksityiset rangaistukset että nykyaikaiselle maailmankatsomukselle tyypilliset julkiset rangaistukset» (1, 137). Nyky-Saksaa, kirjoitti Marx vuotta myöhemmin, »voidaan verrata *idolien palvojiin*, jotka kituvat kristinuskon taudissa» (1, 387).

Marx löytää Debrossesin kirjasta muutakin kuin fetišismin aatteen (jota Hegel oli jonkin verran käsitellyt teoreettisesti luennoissaan uskonnon filosofiasta). Hänen vuonna 1842 julkaisemansa kirjoitukset tekevät odottamattoman käännöksen ranskalaisen valistuskirjailijan teoksesta ammennetun toisen asiaryhmän puoleen. Feodaalisen romantiikan maailmankatsomuksen yhteydessä hän tuo esiin ajatuksen »zoolatriasta», eläinten ja ihmisen eläimellisen pohjan palvonnasta. Tähän ilmeisesti liittyy Marxin huomautus uskonnon eläintieteellisestä, eikä antropologisesta olemuksesta (kuten Feuerbachilla) kirjeessä Rugelle 20. maaliskuuta 1842. Tämän ajatuksen kaikuja säilyy Marxilla »Saksalaiseen ideologiaan» asti (lammasmainen tai heimotajunta) ja myöhemminkin.

Artikkelissaan »Väittelyt puuvarkauslaista» hän jälleen käyttää hyväkseen Debrossesin kirjasta tekemiään muistiinpanoja puhuessaan kastikauden »primitiivisestä feodalismista» ja yleensäkin ihmissuvun jakamisesta erityisiin eläinrotuihin, ts. järjestelmästä, joka on edelleenkin vallalla

siellä, missä ei ole yleistä lakia ja missä hallitseva kerros pitää lujasti kiinni etuoikeuksistaan. Tässä lienee sopivaa esittää Marxin ajatus hänen omien sanojensa mukaisesti: »Niin kutsutuilla etuoikeutettujen perinnäistavoilla tarkoitetaan *oikeuden kanssa ristiriidassa olevia tapoja.* Ne syntyivät aikana, jolloin ihmiskunnan historia oli vielä osana *luonnon historiaa,* ja milloin egyptiläisen sananlaskun mukaisesti kaikki jumalat kätkeytyivät eläinhahmoon. Ihmiskunta kuvataan koostuvaksi eläinten tapaan eri lajeista, joiden välistä suhdetta ei määrittele tasa-arvoisuus, vaan nimenomaan lakien vahvistama eriarvoisuus. Maailman historian epävapaa kausi edellyttää tällaisia oikeuksia, jotka ilmentävät tätä epävapautta, koska tämä eläinten oikeus, päinvastoin kuin inhimillinen oikeus, joka on vapauden ruumiillistuma, on epävapauden ruumiillistuma. *Feodalismi* sanan laajimmassa merkityksessä merkitsee *henkistä eläinten valtakuntaa,* jaetun ihmiskunnan maailmaa, vastakohtana sellaiselle inhimilliselle maailmalle, joka luo itse omat eronsa ja jonka eriarvoisuus on vain tasa-arvoisuuden eriväristä tulkintaa. Primitiivisen feodalismin maissa, maissa joissa vallitsee kastijärjestelmä, missä ihmiskunta sananmukaisesti jaetaan laatikkoihin*, missä jalosyntyiset, vapaasti toinen toisekseen muuttuvat suuren pyhän — pyhän Humanuksen — jäsenet on sahattu, hakattu, väkivaltaisesti repäisty erilleen toinen toisestaan, löydämme siksi myös *eläinkultin,* eläinuskonnon alkukantaisessa muodossaan, sillä ihminen pitää aina korkeimpana olentona sitä, mikä on hänen todellinen olemuksensa. Ainoa tasa-arvoisuuden muoto, joka esiintyy todellisten eläinten elämässä, on tietynlajisen eläimen tasa-arvoisuus toisen samanlajisen eläimen kanssa: tämä on tietyn, määritellyn lajin tasa-arvoisuutta itsensä kanssa, eikä kaikkien tasa-arvoisuutta. Eläinkunta sellaisenaan esiintyy vain eri eläinlajien välisessä vihamielisessä suhteessa. Taistelussa toinen toistaan vastaan ne vahvistavat erityisiä *erottavia* ominaisuuksiaan. Luonto loi *petoeläimen vatsan* yhteenliittymisen areenaksi, kiinteimmän yhtymisen tulikokeeksi, yhdistäväksi elimeksi erilajisten eläinten välille. Näin ollen feodalismin

* sanaleikki: Kaste — kasti, Kasten — laatikko.

vallitessa toinen rotu elää toisen kustannuksella siihen asti, että yksi rotu kasvaa kiinni maahan ikään kuin polyyppi ja sillä on vain paljon käsiä, joilla se voi repiä maan hedelmät ylemmille roduille, samalla kun se itse syö pölyä. Luonnonmukaisessa eläinten maailmassa työmehiläiset tappavat kuhnurit, mutta henkisessä eläinmaailmassa sitä vastoin kuhnurit tappavat työmehiläisiä — tappavat heidät näännyttämällä heidät työllä. Kun etuoikeutetut vetoavat *laein säädetyistä oikeuksista perinteisiin oikeuksiinsa,* he vaativat oikeuden inhimillisen sisällön sijasta eläimellistä oikeusmuotoa, joka on nyt menettänyt kaiken reaalisuutensa ja muuttunut pelkäksi petomaiseksi naamioksi» (1, 115—116).

Marx lainasi termin »henkinen eläinten valtakunta» Hegelin »Hengen fenomenologiasta». Kypsempinä vuosinaan marxismin perustajat luonnehtivat täten porvarillista kautta, jolloin kehityksensä huipulla oleva yhteiskunta palaa uudestaan eläimelliseen olemassaolon puolesta käytävän taistelun periaatteeseen, vapauttaen eläintieteellisen egoismin kaikista sitä hillitsevistä yhteiskunnallisista muodoista, jotka kerran olivat taltuttaneet sen historian aamunkoitossa. Pyhä Humanus on ihmiskunnan vertauskuva Goethen runossa »Salaisuudet». Huolimatta juhlavan filosofisesta tyylistään, joka valitettavasti ei ole yhtä loistava käännöksenä, nuoren Marxin artikkeli ilmaisee hämmästyttävän selvästi sorrettujen massojen» luokkakantaisuuden. Torjuen feodaaliherrojen omahyväisyyden Marx huomauttaa myös »liberaalisten lainsäätäjien» epäjohdonmukaisuudesta: he vain muuttavat vanhat etuoikeudet juridisiksi oikeuksiksi ja näin ollen asettivat köyhille luokille uusia elinesteitä.

Kaikissa Marxin vuonna 1842 kirjoittamissa artikkeleissa esiintyy sama ajatus: kuuluisuuden ja rikkauden »takaperoinen maailma» luo väistämättä ihmisten mielikuvituksessa kuvitellun elämän — suuren määrän kaikenlaisia illuusioita, mielikuvituksellisia malleja ja harhakäsityksiä. Nuori Marx pyrki löytämään luonnollisen lainomaisuuden, jonka mukaan tämä valheellinen tajunta syntyy objektiiviselta, luokkasuhteisiin perustuvalta pohjaltaan. Tällä tavoin hänen asenteensa poikkeaa yleensä näiden vuosien demokraattisesta kirjallisuudesta. Puhuessaan fetišismistä ja zoolatriasta hän epäile-

mättä noudattaa valistuksen kirjallista perinnettä. Mutta hänen valheelliseen tajuntaan kohdistamansa arvostelu on luonteeltaan konkreettista. Nuoruudenrunoutensa abstraktisesta heroismista ja berliiniläisten ystäviensä abstraktisesta itsetajunnan kultista Marx on jo edennyt pitkälle objektiivisen historiallisen analyysin puoleen. Hegelin dialektiikka alkaa saada hänellä realistisempia muotoja, jotka ovat lähellä materialismia.

Marx kirjoitti, että »kristillis-ritarillisen, nyky-feodaalisen, sanalla sanoen romanttisen periaatteen» kannattajat, eivät voi »tajuta sitä, mikä itsestään onkin käsittämätöntä», miten vapaus voi olla »erillisten henkilöiden ja säätyjen *yksilöllinen ominaisuus»*, ja näin ollen yhteiskunnallisen ihmisen ominaisuus, vapaus, henkilöityy »tiettyinä yksilöinä», kuten suvereenisuus monarkin fyysisessä luonnossa; »ymmärtämättä tätä, heidän on pakko turvautua *ihmeeseen* ja *mystiikkaan»*. Inhimillisen vapauden rajoittaminen harvojen ja loppujen lopuksi yhden etuoikeudeksi merkitsee yleisen olemuksen johtamista suppeampaan todellisuuteen, olemassaoloon, joka omaksutaan rajoittuneena, materiaalisena tosiseikkana. Ja tämä »nyky-feodaalisen» maailman primitiivinen naturalismi hakee välttämätöntä täydennystään haaveellisen romantiikan valtakunnassa.

»Edelleen, koska näiden herrojen *todellinen* asema nykyaikaisessa valtiossa ei suinkaan vastaa sitä kuvitelmaa, joka heillä on omasta asemastaan; koska he elävät maailmassa, joka on *todellisen maailman tuolla puolella*, koska *mielikuvituksen voima* korvaa heillä järjen ja sydämen, heidän on pakko olevaan tyytymättöminä turvautua teoriaan, mutta *tuonpuoleisen maailman teoriaan, uskontoon*. Mutta uskonto muuttuu heidän käsissään poleemiseksi, poliittisten tarkoitusperien läpäisemäksi myrkyksi, ja siitä tulee enemmän tai vähemmän tietoisesti pyhyyden viitta, joka peittää täysin maalliset ja samalla täysin mielikuvitukselliset halut» (1, 47—48).

Tämä taipumus valheelliseen mielikuvituksellisuuteen tavataan jo saksalaista romantiikkaa lähellä olevan historiallisen oikeusopin edeltäjällä, Hugolla, vaikka tämä elikin vielä järkevällä 1700-luvulla. »*Hugo* edustaakin *historialli-*

selle koulukunnalle ihmistä luonnollisessa tilassa, jota ei vielä koskettanut romanttisen kulttuurin loisto. Hänen *luonnollisen oikeuden* oppikirjansa on historiallisen koulukunnan *vanha testamentti*. Meitä ei suinkaan hämää *Herderin* mielipide, että luonnon ihmiset ovat *runoilijoita* ja että alkukantaisten kansojen *pyhät* kirjat ovat *runollisia* kirjoja, kun taas Hugo puhuu mitä vähäpätöisintä, mitä kuivakiskoisinta proosaa: kullakin aikakaudella on oma erikoisluonteensa, ja kukin aikakausi synnyttää oman luonnonihmistyyppinsä. Siksi Hugo, vaikka hän ei *runoilekaan*, kuitenkin *luo kuvitelmia*, ja *kuvitelma* on *proosan runoutta*, joka täysin vastaa 1700-luvun proosallista luonnetta» (1, 78—79).

Joskaan »romanttinen kulttuuri» ei vielä koskettanut Hugoa, niin kuitenkin hänen maailmankatsomuksessaan esiintyy kaksinaisuutta, joka ilmenee täydellisemmin häntä seuraavassa romantiikassa. Hän ei ole ainoastaan kuvittelija, vaan myös positivisti, joka pitää oikeutettuna kaikkea olemassaolevaa, kaikkea, mitä ympäröi historian sädekehä. Hänen kannaltaan katsoen »häpeää tuntematon *conci*, joka kulkee alasti ja parhaassa tapauksessa peittää kehonsa mudalla, on yhtä positiivinen kuin *ranskalainen*, joka ei ainoastaan pukeudu, vaan pukeutuu tyylikkäästi» (1, 80). Hugo todistelee, että orjuus ei ole vapautta hullumpaa. »Jopa kauneutta», hän kirjoittaa, »voi tavata pikemminkin *tšerkessi-orjattaressa* kuin *kerjäläistytössä*.» Kuulkaapa ukkoa! huudahtaa Marx ironisesti (1, 81).

»Hugo suhtautuu kuin *skeptikko* esineiden *välttämättömään olemukseen* ja kuin *palvelija*[12] niiden *satunnaiseen ilmenemismuotoon*.» (1, 17). Tämä kaikkeen edistykselliseen kohdistuvan skeptisismin yhdistäminen ammoisista ajoista säilyneen rajattomaan kunnioitukseen on vieläkin tyypillisempää 1800-luvulla syntyneelle »romanttiselle kulttuurille». Romantiikka kietoo maagiseen loistoon sen, mikä todellisuudessa on kuivakiskoinen proosallinen tosiasia. Sillä »*romantiikan* epämääräisyys, hienostunut tunteellisuus ja subjektiivinen korkealentoisuus», kirjoittaa Marx artikkelissaan »Huomioita Preussin sensuurin viimeisimmistä ohjeista», »muuttuvat *puhtaasti ulkonaiseksi ilmiöksi* vain siinä mielessä, että ulkonainen sattuma ei enää esiinny proosallisessa

epämääräisyydessään ja rajoittuneisuudessaan, vaan jossain ihmeellisessä sädekehässä, kuvitellun syvällisenä ja suurenmoisena» (1, 20). Näennäisen ylevä ulkokuori on ristiriidassa kuivan todellisuuden kanssa. Tästä johtuu romantiikan kaksimielisyys: kaikesta näennäisestä taivaallisesta ihanteellisuudestaan huolimatta se on »aina samalla *tendenssi*runoutta» (1, 22).

Marx näki siis »romanttisessa kulttuurissa» feodaalisen puolueen lipun. Tämä oli hänen mielipiteensä myöhemminkin kypsinä vuosinaan. Friedrich Engelsin kertoman mukaan Marx puhui aina halveksivasti Adam Müllerin ja von Hallerin teoksista, joihin hän tutustui opiskeluvuosinaan. Heidän porvarillisen demokratian arvosteluaan hän piti ranskalaisten romantikkojen, Joseph de Maîstren ja kardinaali Bonaldin korupuhein paisuteltuna matkimisena (38, 480). Tavatessaan pitkän ajan kuluttua, jo 50-luvulla, Bruno Bauerin Marx joutui pettyneenä havaitsemaan, että hänen entisen ystävänsä aatteellinen kehitys oli päättynyt Adam Müllerin taloustieteellisiin kuvitelmiin (29, 6; ks. myös 28, 466—467).

Voidaan tietenkin sanoa, että kaikki tämä kuuluu politiikan ja taloustieteen alaan eikä sillä ole mitään tekemistä »romanttisen kulttuurin» kirjallisen ja taiteellisen puolen arvostuksen kanssa. Mutta edessämme olevasta esimerkistä selviää, että Marx ei tehnyt tällaista eroa, eikä sitä yleensäkään voi olla. Kyse on hänen suhteestaan Chateaubriandiin, jota hän tutki 50-luvulla. Marx kirjoittaa tästä Engelsille 3. toukokuuta 1854: »Joutohetkinäni luen nyt espanjaa. Aloitin Calderonista, hänen *'Magico prodogiosoistaan'* — katolisesta Faustista — Goethe ei ole lainannut 'Faustiinsa' ainoastaan erillisiä kohtia vaan myös kokonaisia kohtauksia. Lisäksi — horrible dictu* — luin espanjaksi sen, mitä ranskaksi olisi ollut mahdotonta lukea: Chateaubriandin 'Atalan' ja 'Renen' sekä yhtä ja toista Bernardin de St. Pierrestä» (28, 356).

Toisessa kirjeessä Engelsille (26. 10. 1854) tapaamme tiivistetyn analyysin Chateaubriandin maailmankatsomuksesta

* — kauhea sanoa. *Toim.*

ja kirjallisesta maneerista: »Tutkiessani espanjalaista pötyä olen päässyt selville myös arvoisan Chateaubriandin juonista; tämä kaunopuhuja yhdistää mitä luonnottomimmalla tavalla 1700-luvun aristokraattisen skeptismin ja voltairelaisuuden 1800-luvun aristokraattiseen sentimentalismiin ja romantismiin. Ranskassa tämän yhdistelmän piti tietysti vaikuttaa *tyylillisesti* käänteentekevältä, joskin itse tyylissä teennäisyys taiturimaisesta temppuilusta huolimatta pistää usein silmään» (28, 404).

Chateaubriandin kaksinaisuuden luonnehdinta hänen yhdistäessään *kuivakiskoisen skeptisyyden* ja *romanttisen sentimentaalisuuden* käy ilmeisen selvästi yhteen sen kanssa, mitä Marx kirjoitti vuonna 1842 saksalaisen yhteiskunnallisen ajattelun taantumuksellisista suuntauksista. Tällainen ajatuksen orgaanista luonnetta osoittava jatkuvuus hämmästyttää myös seuraavassa lainauksessa, joka on kirjoitettu 1870-luvulla. »Yleensä olen lukenut Saint-Beuven kirjan *Chateaubriandista*, kirjailijasta, joka on aina tuntunut minusta vastenmieliseltä. Jos hän on tullut Ranskassa näin kuuluisaksi, niin vain siksi, että hän on kaikissa suhteissa ranskalaisen turhamaisuuden[13] klassillinen olennoituma, mutta ei 1700-luvun kevytmielisessä asussa, vaan romanttisesti pukeutuneena ja vastaleivotuilla lauseparsilla ylpeilevänä; valheellinen syvällisyys, bysanttilaiset liioittelut, leikittely tunteilla, kirjava värileikki, sanamaalailu, teatraalisuus, mahtipontisuus, sanalla sanoen valheellista sekasotkua, jollaista ei ole vielä esiintynyt muodossa enempää kuin sisällössäkään» (33, 96).

On helppo ymmärtää, mikä sai Marxin ilmaisemaan näin selvästi inhonsa Chateaubriandin romantiikkaa kohtaan. Henkisen elämän paisuteltu ylevyys nuivaa, proosallista ja omanvoitonpyyteistä taustaa vastaan, aatteellisen omahyväisyyden sekoittaminen olemukseltaan karkeaan materialismiin — tällainen kaksimielisyys ei koskaan jättänyt häntä välinpitämättömäksi. Vaikka Marx näkikin eurooppalaisessa romantiikassa »ensimmäisen reaktion Ranskan vallankumoukseen ja siihen liittyvään valistukseen» (32, 51), toisin sanoen, *pohjautumisen* niihin, hän samoin kuin analysoidessaan Hugon yhteiskunnallista asennetta havaitsi feodaalisen

puolueen »romanttisen kulttuurin» *perineen* 1700-luvun huonoimmat puolet.

»Kommunistisessa manifestissa» Marx ja Engels hahmottelevat saman sisäisen kaksimielisyyden niin kutsutun feodaalisen sosialismin ominaisuutena. 1800-luvulla, jota usein pidetään yleisen edistysuskon vuosisatana, kirjoitettiin myös paljon edistystä vastaan. Näiden, Marxin sanoin »taantumuksen profeettojen» kirjallisuus suhtautui kriittisesti porvaristoon hyväksymättä sen järkyttävää vulgaarisuutta, sen pikkuporvarillista moraalia, paksun rahakukkaron ylivaltaa ja muita yhteiskunnan mätäpaiseita mukaanluettuina joukkoköyhtyminen ja työläisten armoton riisto. Toisin kuin esimerkiksi Fourierin tyyppisten sosialistien kritisismi, nämä »pamfletit porvarillista yhteiskuntaa vastaan» olivat luonteeltaan taantumuksellisia, koska niihin ei usein sisältynyt muuta kuin aateliston menetetyn vallan kaipuuta.

Sekä Englannissa että Ranskassa 1800-luvun puolivälissä aristokratian vakava poliittinen taistelu vallan säilyttämiseksi kävi jo mahdottomaksi ja sille jäi vain kirjallinen taistelu. Herättääkseen myötätuntoa itseään kohtaan feodaalinen sosialismi joutui »heiluttamaan proletariaatin kerjuupussia». Marxille ja Engelsille esimerkkinä tällaisesta asenteesta oli Disraelyn kirjallinen toiminta ja hänen »Nuori Englantinsa». Heidän silmissään tämä kirjallisuus oli »häväistyslaulu uudesta vallanpitäjästä» — porvaristosta, jolle ylimystö kuiskailee »enemmän tai vähemmän onnettomuutta uhkaavia ennustuksia» (4, 482—483). Feodaalisen sosialismin taantumuksellisuus kävi selvimmin ilmi siitä, että se sysäsi porvaristolle vastuun vallankumouksellisen proletariaatin luomisesta, vaikka, kuten Marx ja Engels huomauttavat, porvaristo itse oli feodaalisen yhteiskunnan tuote.

Luonnollisestikin käytettävissämme olevasta aineistosta etusijalle kohoaa Marxin ja Engelsin polemiikki muita yhteiskunnallisia virtauksia vastaan, jotka olivat tieteellisen sosialismin enemmän tai vähemmän vaarallisia kilpailijoita. Nämä eivät ole kaukaisia, akateemisia päätelmiä eivätkä quasi-objektiivisia professorimaisia arvostelmia, joissa kaikki on oikeudenmukaista ja sisällyksetöntä. Kyseessä ovat kiihkeät reaktiot päivänpolttaviin ilmiöihin, poliittisen taistelun dokumentit, eikä silloin ollut aina mahdollista laskea iskun voimaa. Siksi olisi aivan typerää arvella, että jokin Marxin lauselma romantiikasta riittää perusteeksi Kleistin, Coleridgen tai Hugon historialliseen kritiikkiin. Se ei riitä edes täydellisempään feodaalisen sosialismin ilmiöiden arvosteluun. Esimerkiksi Lenin vertasi Leo Tolstoin oppia feodaaliseen sosialismiin kiistämättä suinkaan sen sosialistista luonnetta. Mutta nykyaikainen eurooppalaisen romantiikan tutkija voi tuskin sivuuttaa Marxin jokaiseen lauselmaan sisältyvää syvällistä dialektista logiikkaa ilman, että hänen oma käsityksensä teemasta kärsii.

VIII

Palatkaamme nyt »romanttiseen kulttuuriin» sen omaan kotiin. Artikkelissaan sensuurin uusista ohjeista vuodelta 1841 nuori Marx osoitti loistavasti »romanttiselle kulttuurille» ominaisen ristiriidan sen näennäisen humaanisuuden ja ihmisen todellisen alistamisen välillä vastustamattomalla voimalla vaikeutuneessa tilanteessa. Fredrik Wilhelm III:n järkevä, avoimen laskelmoiva hallitus vaati toimittajalta rahaa turvatakseen hänen kunniallisuutensa. Tämä oli 1700-luvun järkevää tyyliä, joka Preussin valtiollisessa perinteessä eli muutaman vuosikymmenen yli oman aikansa. Uuden, vapaamielisen romanttisen kuninkaan hallitessa toimittajalta vaadittiin »nuhteettomuutta» ja »tieteellisiä kykyjä», »asemaa» ja jopa »luonnetta» (lojaalisuutensa tuntomerkkeinä). »*Rahapantti*, joka on proosallinen, todellinen takuu, muuttuu ihanteelliseksi takuuksi, ja jälkimmäinen taas muuttuu täysin *reaaliseksi* ja *yksilölliseksi* asemaksi, johon sisältyy maaginen, kuviteltu merkitys» (1, 22).

Sanalla sanoen, aineellinen muuttuu inhimilliseksi, ja inhimillinen taas aineelliseksi. Rahojen asemesta kuninkaan uudet ohjeet vaativat toimittajalta »tieteellisiä kykyjä» ja »asemaa». Tieteellisten kykyjen *yleinen* vaatimus — miten *vapaamielistä*! *Yksityinen* aseman vaatimus — miten *epäliberaalista*! Tieteelliset kyvyt ja asema, yhdessä tarkasteltuna — miten *näennäisen liberaalista*! (1, 21).

Ulkonaisen humanismin sädekehän alle kätkeytyy proosallinen etu, omanvoitonpyynti. Kun kyseessä on sanomalehdistön vapauden rajoittaminen, Preussin kuninkaan romanttiset ohjeet luottavat täysin sensorin persoonaan, ja »puhuen paatoksella yleisyydestä ilmaistaan jotain täysin yksilöllistä» (1, 22). Ohjeet eivät lainkaan huolehdi siitä, miten laillisesti suojellaan kirjoittajaa ja toimittajaa sensorin satunnaisilta ominaisuuksilta ja henkilökohtaiselta mielivallalta. Päinvastoin, kun tulee kyse siitä, että sensorin tulee osoittautua tehtävänsä arvoiseksi, hallituksen etujen tinkimättömäksi puolustajaksi, ohjeet muuttuvat epäileviksi kuin Shylock.

Samanlaisen kaksinaisuuden Marx havaitsee reininmaalaisten säätyjen väittelyssä metsänomistajien etujen suojelusta ja vartijoiden valinnasta. Ylevämieliset illuusiot silloin kun on puhe sorrettujen eduista ja saivarteleva skeptisismi suhteessa ihmisiin, kun on kyse omasta taskusta — tällainen on yleensä *oman edun tavoittelulle* tyypillinen »kaksinainen mitta». »Havaitsemme, että oman edun tavoittelulla on kaksinainen mitta ja kahdet punnukset ihmisten arvostelua varten, kahdenlainen maailmankatsomus ja kahdenlaiset silmälasit, joista toiset värjäävät kaiken mustaksi, toiset ruusunpunaiseksi. Kun toiset ihmiset täytyy uhrata omille aseilleen, kun on kysymys omien kaksimielisten keinojensa kaunistelemisesta, silloin oman edun tavoittelu panee silmilleen ruusunpunaiset silmälasit, joiden läpi hänen aseensa ja keinonsa loistavat hänelle mielikuvituksellisessa sädekehässä; silloin se tuudittaa itsensä ja muut hellän ja luottavaisen mielen epäkäytännöllisiin ja suloisiin unelmiin. Joka poimullaan hänen kasvonsa hymyilevät hyväntahtoisesti. Oman edun tavoittelu puristaa vastustajansa kättä, kunnes sitä särkee, mutta tekee sen luottamuksen tunteesta. Mutta yhtäkkiä kuva muuttuu: nyt on jo kyse omasta edusta; kyse on siitä, että kulissien takana, missä näyttämön illuusio häviää, tarkastetaan mitä seikkaperäisemmin aseiden ja välineiden käyttökelpoisuus. Tuntien hyvin ihmiset, oman edun tavoittelu panee varovasti ja epäillen silmilleen harkinnan mustat silmälasit, käytännön silmälasit. Kuin kokenut huijari se tarkastelee ihmisiä pitkään, eikä mikään vältä sen katsetta. Ihmiset vaikuttavat oman edun tavoittelusta yhtä pikkumaisilta, yhtä surkeilta ja saastaisilta kuin se itse» (1, 127).

Vuonna 1842 Marx kirjoitti kirjailijoita vastaan, jotka pitivät yksityisomaisuutta yksilöllisyyden luonnollisena pohjana: »Vastoin niiden mielikuvituksellisten kirjailijoiden vakuutteluja, jotka haluavat nähdä yksityisten etujen puolustamisessa ihanteellista romantiikkaa, tunteen mittaamatonta syvällisyyttä ja mitä rikkaimman lähteen yksilöllisille ja omaleimaisille eettisyyden muodoille, tällainen puolustaminen päinvastoin tuhoaa kaikki luonnolliset ja henkiset erot korottaen niiden sijaan korokkeelle määrätyn materiaalisen esineen moraalittoman, järjettömän ja hengettömän abstraktion, ja tietyn, sille orjallisesti alistetun tajunnan» (1, 147).

Kaunosieluisuuden ja mitä kuivakiskoisimman proosan yhdistelmä seuraa »oman edun tavoittelua» kaikissa sen kehitysvaiheissa. Muistamme Marxin »Pääomassa» kuvaileman porvarin vastenmielisyyden tehdaslainsäädäntöä kohtaan, hänen romanttisen uskonsa isännän yksilölliseen hyväntahtoisuuteen, kun on kyse työläisten eduista, ja samaan aikaan porvari säännöstelee saivartelevasti kaikkea, mikä liittyy tehtaan sisäiseen järjestykseen. Ei yksilön vapaus, vaan sen kieltäminen käytännössä suurimmalta osalta ihmisiä on romantiikan »oman edun tavoittelun» todellisena pohjana.

Hyvänä esimerkkinä tästä on Carlylen romanttisen opin kohtalo. Marx ja Engels kritisoivat sitä eräässä arvostelussaan, jonka he yhdessä kirjoittivat »Neue Rheinische Zeitungiin» (1850). Carlylellä »yläilmoissa liikkuva jalomielisyys oitis muuttuu peittelemättömäksi halpamaisuudeksi, heti kun se laskeutuu fraasiensa ja mietelauseidensa taivaista todellisten suhteiden maailmaan» (7, 263).

Puhuessaan peittelemättömästä halpamaisuudesta Marx ja Engels tarkoittivat seuraavia Carlylen sanoja, jotka muuten osoittavat, miten vähän omaperäisiä tietyt nykyiset teoriat ovat. »Kaikissa Euroopan maissa ja etenkin Englannissa on jo jossain määrin muodostunut ihmisiä hallitseva kapteeni- ja komentajaluokka, joka voidaan tunnustaa uuden, todellisen eikä luulotellun aristokratian iduksi: nämä teollisuuden kapteenit ovat onneksi se luokka, jota nykyaikana kaivataan

enemmän kuin mitään toista. Toisaalta taas ei tietysti ole pulaa ihmisistä, jotka tarvitsevat komentamista: ne ovat se kurja ihmisluokka, jonka olemme kuvanneet emansipoiduiksi hevoskaakeiksi, rengeiksi, jotka on saatettu kiertolaisiksi ja nälkäkuoleman partaalle; tämä luokka on muodostunut kaikissa muissakin maissa ja kehittyy edelleen pahaenteisenä geometrisenä sarjana, kauhean nopeasti. Tämän perusteella voidaan sanoa varmasti, että työn järjestely on maailman yleinen elämäntehtävä (7, 263).

Tähän Marx ja Engels huomauttavat: »Sen jälkeen kun Carlyle on neljälläkymmenellä ensi sivullaan purkanut kaiken hyveellisen vihansa egoismia, vapaata kilpailua, ihmisten välisten feodaalisten yhdyssiteiden hävittämistä, kysyntää ja tarjontaa, laisser fairea, puuvillakehruuta, puhdasta voittoa jne. vastaan, saamme nyt yhtäkkiä tietää, että kaikkien näiden shamsien pääedustajat, teollisuusporvarit, eivät ainoastaan kuulu palvottujen sankareiden ja nerojen joukkoon vaan vieläpä muodostavat erityisen välttämättömän osan näistä sankareista, että Carlylen kaikkien porvarillisia suhteita ja aatteita vastaan kohdistuvien hyökkäilyjen takana on porvarin ylistäminen yksilönä» (7, 263).

»Neue Rheinische Zeitungin» arvostelussa Carlylen luoma »nerojen palvonta» joutuu tuhoisan kritiikin kohteeksi. Tarkastellessaan eri puolilta tätä palvontaa — erästä syntymässä olevista taantumuksellisista yli-ihmisutopioista — Marx ja Engels tekevät seuraavan johtopäätöksen: »*Uusi aikakausi*, jota hallitsee nero, eroaa siis vanhasta aikakaudesta pääasiassa siinä, että ruoska kuvittelee olevansa nero. Carlyle-neron erottaa mistä tahansa vankilakerberoksesta tai köyhäinhoitolaitoksen vartijasta pelkästään hyveellinen suuttumus ja moraalinen tietoisuus siitä, että hän nylkee ryysyläisiä vain kohottaakseen heidät *omalle* tasolleen. Näemme tässä, miten korkealentoinen nero maailmanvapahtavassa suuttumuksessaan puolustaa mielikuvituksellisesti ja vieläpä tehostaa porvarin konnantöitä» (7, 264). Carlylen kirjallisen toiminnan alku oli sangen lupaava. Mutta kirjailija itse allekirjoittaa oman tuomionsa, kun hänen kulttuurinarvostelunsa muuttuu luonteeltaan taantumukselliseksi. »Neron palvonnan, joka on Carlylelle ja Straussille yhteistä, nero on

tarkastelemissamme brošyyreissä hylännyt. Jäljellä on vain palvonta» (7, 256).

Tämä lauselma toistuu »Pääomassa» (23, 270). »Pääoman» ensimmäisen osan toisessa kohdassa Marx päättää »romanttisen kulttuurin» kritiikkinsä seuraavalla huomautuksella: »Sama porvarillinen tietous, joka ylistää manufaktuurityönjakoa, työmiehen elinkautista kiinnittämistä jonkin yksityiskohdan valmistamiseen ja osatyöläisen ehdotonta alistamista pääoman valtaan työn tuotantovoimaa kohottavana työn järjestelynä, tämä sama porvarillinen tietous selittää yhtä äänekkäästi, että kaikkinainen yhteiskunnallisen tuotantoprosessin tietoinen valvonta ja sääntely yhteiskunnan taholta on sekaantumista yksityisen kapitalistin loukkaamattomiin omistusoikeuksiin, vapauteen ja itseään määräävään 'nerokkuuteen'. On hyvin kuvaavaa, että tehdasjärjestelmän innostuneet puoltajat eivät tiedä sanoa mitään pahempaa jokaista yhteiskunnallisen työn yleistä järjestelyä vastaan kuin, että se muuttaisi koko yhteiskunnan tehtaaksi» (23, 377).

Todellakin porvaristo, joka tuomitsee työläisen alistumaan »pääoman drakoniseen kuriin», valittaa vapaan yksilöllisyyden ja persoonallisen omaleimaisuuden tuhoutuvan, kun voittoisa proletariaatti alistaa yhteiskunnan »tehdas»-kuriin, joka on Leninin sanoin välttämätön, jotta tämä yhteiskunta »puhdistettaisiin perin juurin» kapitalistisen riiston inhottavuudesta ja ruokottomuudesta *yhä jatkuvaa eteenpäinmenoa varten.*»[14] Nerokkaiden luonteiden, teollisuuden ja pankkien johtajien, yritteliään vaiston ja muiden romanttisten hyveiden ihannointi on porvarillisen tietoisuuden viimeinen turva. Yhteiskunnallisen elämän kaikkien arkaaisten ja feodaalisten järjestelmien perintö kaikessa sisäisessä kakofoniassaan toteutuu käytännössä porvarillisessa yhteiskunnassa, varsinkin sitä mukaa kuin se lähenee vanhuuttaan. Porvarillisen demokratian abstraktiset ihanteet vaihtuvat poliittiseen romantiikkaan. Sosialismia vastaan porvarillinen tietoisuus lyö molemmat »valttinsa» — poliittisten vapauksien rationaalisen logiikan ja yksityisomistuksen kuvaamattoman mystisen runouden — pöytään.

IX

Vuonna 1842 Marx ei ollut vielä vallankumouksellinen sanan proletaarisessa, luokkakantaisessa merkityksessä. Demokraattinen vallankumous tai, 40-luvun kielellä, »poliittinen emansipaatio» merkitsi hänelle vielä välittömästi kaikkien sosiaalisten kysymysten ratkaisua, tai »ihmisten emansipaatiota». Tämän vuoksi hän ei tehnyt eroa etuoikeutetun oman edun tavoittelun keskiaikaisen romantiikan ja puhtaasti porvarillisten suhteiden fetišismin välille. Sitä paitsi Marx nojautui Hegelin käsitejärjestelmään, missä kaikki »nykykansojen» taide keskiaikaisesta arkkitehtuurista hollantilaiseen laatukuvaan asti oli »romanttista».

Tämä feodaalisen Reineken sekoittaminen Darkinin nykyaikaisen porvarillisen yhteiskunnan villieläimiin oli tyypillistä myös kaikille Hegelin koulukunnan vasemmistosiiven edustajille. Mutta kun esimerkiksi Bruno Bauer arvosteli porvarillista yhteiskuntaa feodaalis-patriarkaalisen järjestyksen mädännäistuotteena, Marx puolestaan paljasti feodaalisen mädännäisyyden ja lahoamisen, joka peitti porvarilliset suhteet Saksassa. »Poliittisen» ja »ihmisen» emansipaation sekoittaminen voi siis saada suorastaan vastakkaiset merkitykset: Marxilla se oli Revolution in Permanenz, porvarillisen ja demokraattisen vallankumouksen syventäminen äärimmilleen, Bauerilla yritys väistää kehityksen kapitalistinen vaihe pikkuporvarillisen ihanteen näkökannalta.

Tukiessaan reininmaalaisten tehtailijoiden ja kauppiaiden puoluetta »vanhan regimen» romanttisia haamuja vastaan Marx ei säälinyt porvariston kaupustelijanmoraaliakaan. Rajankäynti feodaalisen puolueen kanssa, joka esti porvarillista edistystä, ja saksalaisen porvariston pelkurimaisen egoismin kritiikki liittyivät hänellä yhteiseen taisteluun keskiajan jäänteitä vastaan.

Täyttäessään suuren historiallisen tehtävänsä ja korvatessaan uskonnollisten ja poliittisten harhakuvien verhoaman riiston kovalla ja suoralla riistolla porvaristo samalla riisuu pyhyydenhohteen niiltä kunnianarvoisilta toimilta, joihin siihen asti »suhtauduttiin pelonsekaisella hartaudella» (4, 465). Näin Marx ja Engels kirjoittivat myöhemmin »Kommunistisen puolueen manifestissa». Tätä kohtaloa ei voi välttää kirjailijakaan. Porvaristo muuttaa hänet palkkatyöläiseksi. Ja vaikka yleiseltä historialliselta kannalta katsoen tämä onkin erittäin edistyksellistä, lähimpien seurausten kannalta se merkitsee kirjallisuuden alentamista lahjottavuuden asteelle. Heti seuraavana päivänä sen jälkeen kun kirjailija on vapautettu sensuurista ja sen romanttisista oikuista, uhkaa kirjallisuuden muuttuminen käsityöläisammatiksi, sen alistaminen rahapussista riippuvaiseksi. Artikkelissaan sanomalehdistön vapaudesta Marx näkee selvästi tämän vaaran.

Tähän saakka on jouduttu tekemisiin »nykyfeodaalisen, romanttisen periaatteen» edustajien kanssa. Mutta nyt ovat edessämme oman edun eikä viisastelevan romantiikan puolestapuhujat. Nämä olivat »kaupunkilaissäädyn», porvariston puhujia. Marx kirjoittaa: »Kuten tunnetaan, tietty psykologia selittää suuren lähtien vähäisistä syistä. Lähtien todenmukaisesta oivalluksesta, että kaikki se, minkä puolesta ihminen taistelee, liittyy hänen etuihinsa, tämä psykologia päätyy virheelliseen johtopäätökseen, että on olemassa vain 'vähäpätöisiä' etuja, vain stereotyyppisen oman edun tavoittelu harrastuksia» (1, 67). »Kaupunkisäädyn» kannalta katsoen kirjallinen ammatti tuli alistaa yleisen ammattivapauden väitelmän alaiseksi. Tämän perusteella maapäivien puhuja omalla tavallaan puolusti lehdistön vapautta.

»Ennen kaikkea on kummallista, että *sanomalehdistön vapaus* yhdistetään *ammattivapauteen»*, Marx jatkoi. »Mutta emme voi kuitenkaan yksinkertaisesti torjua puhujan katsomusta. Rembrandt kuvasi madonnan alankomaalaisen maalaisnaisen hahmossa; miksi ei puhujamme kuvaisi vapautta siinä muodossa, joka on hänelle läheinen ja jonka hän ymmärtää?» (1, 67). Tällainen kuivakiskoisuus on loppujen lopuksi paljon parempaa kuin saksalaisten liberaalien, näiden »mielikuvitus-viisastelijoiden», hämärät mietelmät. Todellisten etujen avoin ilmaiseminen tulee asettaa näiden tyhjänpäiväisten kuvitelmien edelle. »Saksalaiset ovat taipuvaisia tunteiluun ja korkealentoisuuteen, he ovat mieltyneitä taivaansiniseen musiikkiin. Siksi on ilahduttavaa, että he näkevät suuren aatteellisen ongelman näkökannalta, joka perustuu heitä ympäröivään reaaliseen todellisuuteen» (1, 68).

Kirjallista toimintaa ympäröineen mielikuvituksellisen sädekehän putoaminen on siis edistyksellinen historiallinen tosiseikka. Ja kuitenkin asialla on toinenkin puolensa. Marx kirjoitti: »Mutta joskin se päätelmä, että korkeamman oikeusmuodon olemassaolosta on todistuksena alemman oikeusmuodon olemassaolo, pitää paikkansa, niin on aivan väärin *soveltaa* alempi piiri *mittakepiksi* ylemmälle; tässä tapauksessa tietyissä puitteissa järkevät lait vääristyvät ja muuttuvat irvikuvaksi, koska niille annetaan mielivaltaisesti toisen, korkeamman, eikä oman tietyn alansa lakien merkitys» (1, 69). Samanaikaisesti kaikkeen, missä on kysymys sen omista eduista, porvari suhtautuu järkiperäisesti ja proosallisesti; kirjallisuuteen se soveltaa samoja kriterioita kuin sokeriin, nahkaan ja sian harjaksiin. Se pitää lehdistön vapautta »esineenä», mutta tämä on ristiriidassa sen sisäisen luonteen kanssa.

»Puolustaakseen ja jopa jo pelkästään saavuttaakseen vapauden jollain tietyllä alalla, tulee lähteä tämän alan todellisesta luonteesta, eikä sen ulkonaisista suhteista. Mutta onko lehdistö uskollinen omalle luonteelleen, toimiiko se luonteensa korkean alkuperän mukaisesti, *onko se vapaa,* jos se alennetaan *ammatiksi?* Kirjailijan tulee tietenkin ansaita rahaa, jotta hän kykenisi tulemaan toimeen ja kirjoittamaan, mutta missään tapauksessa hänen ei tule olla olemassa ja kirjoittaa vain ansaitakseen rahaa.

Kun Beranger laulaa:

Elän nyt lauluja luodakseni,
mutta jos, herrani, menetän paikan,
käyn lauluja sepittämään elääkseni.

Tähän uhkaukseen kätkeytyy ironinen tunnustus, että runoilija ei ole enää runoilija, kun runoudesta tulee hänelle väline.»

Marx jatkoi: »Runoilija ei näin ollen suhtaudu työhönsä kuten *välineeseen.* Se on *itse tarkoitus;* siinä mielessä se ei ole väline hänelle eikä muille, että kirjailija tarpeen tullen uhraa *oman* henkilökohtaisen olemassaolonsa *sen* olemassaolon vuoksi. Hän noudattaa, vaikkakin eri merkityksessä, uskonnollisen saarnan kaltaista periaatetta: 'olla enemmän velkaa jumalalle kuin ihmisille', ihmisille, joihin hän itsekin kuuluu inhimillisine tarpeineen ja haluineen. Mutta entäpä jos luokseni tulisi räätäli, jolta olisin tilannut pariisilaishännystakin, mutta hän toisi minulle roomalaisen togan sillä perusteella, että se vastaa paremmin kauneuden ikuista lakia!» (1, 70).

Tästä Marx tekee loppujohtopäätöksen kirjallisen toiminnan puolustukselleen rahavallan sortoa vastaan: »*Sanomalehdistön tärkein vapaus on se, että se ei ole elinkeino.* Kirjailija, joka alistaa sanomalehdistön pelkästään materiaaliseksi välineeksi, ansaitsee rangaistukseksi sisäisestä riippuvaisuudesta ulkoisen epävapauden — sensuurin; sen pelkkä olemassaolokin on jo rangaistus hänelle» (1, 70—71).

Marxin sanat, että kirjailijan työ on »itse tarkoitus», johtuvat huolesta kirjallisuuden kohtalosta, joka sensuurin orjuudesta vapauduttuaan joutuu tavallisesti porvarillisten ja kaupallisten kirjallisten suhteiden vangiksi. Tällä Marxin vuonna 1842 ilmaisemalla näkemyksellä on tietenkin idealistinenkin puolensa. Ajatus henkilökohtaisten etujen uhraamisesta kansalaistarkoitusperien hyväksi liittyy vielä välittömästi ajatukseen luomisen vapaudesta. Itse asiassa näiden väliset suhteet voivat olla erilaiset, myös monimutkaisemmat. Mutta oli miten oli, Marx tarkoittaa luomisen vapaudella oikeutta taisteluun tärkeimpien yhteiskunnallisten aatteiden puolesta. Tämän näemme myöhemmin.

Puhuja, jonka säädylle on ominaista »puolinaisuus» ja »päättämättömyys», ei tyydy alistamaan lehdistön vapautta elinkeinoelämän vapaudelle. Hän jakaa kirjailijat »päteviin ja epäpäteviin». Vain ensin mainituille voidaan myöntää vapaus. Näin ollen porvari haluaa turvata itselleen laajan poliittisen vaikutusvallan, poistamatta säätyjen välisiä raja-aitoja, vaan päinvastoin vahvistaa niitä puolustautuakseen kaikenlaisilta epäilyttäviltä, sanalla sanoen, »epäpäteviltä», henkilöiltä. Hän haluaa lehdistön vapautta keskiaikaisten kaupunkivapauksien mielessä, jotka samanaikaisesti olivat etuoikeuksia.

»Sen lisäksi, tällaisissa oloissa sanomalehdistö, sen sijaan että se olisi yleisenä kansan yhdysrenkaana, olisikin sitä hajottava väline, säätyjako saisi kiinteän henkisen ilmauk-

sen ja kirjallisuuden historia vaipuisi muutamien tiettyjen henkisten eläinrotujen luonnonhistorian tasolle», Marx kirjoitti. »Sen lisäksi tällöin syntyisi kaikenlaisia rajakiistoja ja yhteentörmäyksiä, joita ei voitaisi sallia eikä väistää. Senkin lisäksi lahjattomuus ja rajoittuneisuus säädettäisiin laiksi, koska erityistä voidaan tarkastella henkisesti ja vapaasti vain suhteessaan kokonaisuuteen, eikä mitenkään eristäytyneenä siitä. Mutta tämän kaiken lisäksi, *lukeminenhan* on yhtä tärkeää kuin kirjoittaminen; siksi pitäisi myös soveltaa termejä *pätevät* ja *epäpätevät lukijat;* tämä johtopäätös, tehtiin muinaisessa Egyptissä, missä uhripappeja, joita pidettiin ainoina pätevinä kirjailijoina, pidettiin samanaikaisesti ainoina pätevinä lukijoina» (1, 72).

On helppoa arvata, mitä piili »pätevyyden» vaatimuksessa. Siksi olikin aivan järkevää, että säätytikkaiden alimman askelman edustaja, talonpoika, vastusti tällaista jakoa. Marx oli täysin tämän »neljännen säädyn edustajan» puolella. Mikäli lehdistöä on pakko rajoittaa, niin kohdistettakoon rajoitukset tasapuolisesti myös ylempiä luokkia kohtaan. »Me olemme kaikki sensuurin alaisia, aivan kuten kaikki ovat tasaveroisia despotismissa, ei tosin niin, että meidän kunkin arvo tunnustettaisiin, vaan niin, että olemme kaikki yhtä arvottomia; ehdotettu lehdistön vapaus johtaa harvainvaltaan henkisen elämän alalla» (1, 73).

Tässä siis ilmenee plebeijimäisen ja säätyporvarillisen ratkaisun vastakohtaisuus kysymyksessä lehdistön vapaudesta ja kirjallisuuden kehityksestä. Marxin kanta on aivan selvä. Hän kirjoitti: »Mikäli saksalainen katsoo taaksepäin, omaan historiaansa, hän havaitsee *'pätevät kirjailijat' yhdeksi* pääsyyksi omaan verkkaiseen poliittiseen kehitykseensä ja samoin kirjallisuuden surkeaan tilaan ennen Lessingiä. Ammattimaiset fakkiutuneet, etuoikeutetut oppineet, tohtorit jne., 1600- ja 1700-lukujen kuihtuneet yliopistokirjailijat hienostelevine palmikkoineen, tärkeilevän pedanttisine ja mitättömine, saivartelevine väitöskirjoineen tulivat kansan ja hengen, elämän ja tieteen, vapauden ja ihmisen väliin. Kirjailijat, joita *ei arvostettu pätevinä* ovat luoneet kirjallisuutemme. *Gottsched* ja *Lessing,* tehkää sitten valintanne 'pätevän' ja 'epäpätevän' kirjailijan väliltä!» (1, 73—74).

Kuten lukija havaitsee, Marx ei pidä kysymystä lehdistön vapaudesta poikkeuksena. Tälläkin alalla törmäävät yhteen leppymättömän vihamieliset rintamat. Toisaalta byrokraattinen, säätyihin perustuva kanta, joka alentaa kirjallisuuden »tiettyjen henkisten eläinrotujen luonnonhistorian» tasolle; kirjailijoiksi nimitetyn eläinrodun asema on tunnustettu kuten egyptiläisten uhripappien asema, joita omana aikanaan pidettiin ainoina arvovaltaisina kirjailijoina ja lukijoina. Toisaalta todella vapaat kirjailijat, jotka eivät kuulu virkamiehiin eivätkä kirjallisuuden käsityöläisiin. Henkilökohtaisessa suhteessa heidän asemansa ei ole kadehdittava, mutta sen vastapainoksi he palvelevat pelkästään yhteiskunnallisia etuja, he luovat kirjallisuutta ja ovat kansakunnan ylpeytenä. Käsitellessään lehdistön vapautta Marx puolustaa artikkelissaan korkealentoisesti kansallista ja demokraattista näkökantaa vanhan aristokratian, virkamiesten ja porvariston liittoa vastaan, jota rajoittaa niiden kaupallinen käsitys kirjallisuudesta.

X

On mielenkiintoista verrata »Lehdistön vapaudesta käytyjä väittelyitä» Leninin kuuluisaan artikkeliin »Puoluejärjestö ja puoluekirjallisuus» (1905). Lenin puhuu vapaasta lehdistöstä »ei vain siinä mielessä, että se olisi vapaa poliisikomennosta, vaan myöskin siinä mielessä, että se olisi vapaa pääoman vallasta, vapaa karrierismista — enemmänkin, myöskin siinä mielessä, että se olisi vapaa porvarillis-anarkistisesta individualismista». Vastapainoksi »porvarilliselle liikeyritys- ja kaupantekolehdistölle» ja porvarillisen kirjailijan »vapaudelle, naamioidulle (tai ulkokultaisesti naamioituvalle) riippuvaisuudelle» »rahasäkistä, lahjuksista, ylläpidosta»[15] Lenin esittää *puoluekirjallisuuden* periaatteen.

Vaikka nuori Marx ei ylittänytkään 1840-luvun vallankumouksellisen demokratian yleisiä puitteita, hän jo vuonna 1842 kohdisti kritiikkiään ei ainoastaan poliisisensuuria vastaan, vaan myös lehdistön vapautta vastaan sen porvarilli-

sessa muodossa. Ja aivan samoin jo tänä varhaiskautena hänen vallankumoukselliseen ajatteluunsa liittyi käsitys siitä, mitä nimitämme kirjallisuuden puoluekantaisuudeksi.

Ennen kaikkea tulee muistaa »Rheinische Zeitungin» yhteiskunnallinen rooli. Marxin vaikutuksesta siitä tuli laajan demokraattisen puolueen keskeinen äänenkannattaja (tosin puoluetta ei todellisuudessa ollut olemassa tiettynä järjestönä). »Tohtori Marx on nimenomaan se toimittaja, joka antoi lehdelle sen perussävyn», kirjoitti muuan aikalainen helmikuussa 1843. Lyhyen aikaa ennen lopettamistaan, mitä ei tarvinnut kauankaan odottaa, lehti oli radikaalisen älymystön kirjallisten voimien keskus. Se tuki huolehtivaisesti uutta ilmiötä Saksan runoudessa, 40-luvun poliittista runoutta, joskus ystävällisesti arvostellen, mutta puolustaen sitä aina taantumuksellisia hyökkäyksiä vastaan. Herwegh, Prutz, Dingelstedt ja muut tämän suuntauksen runoilijat julkaisivat »Rheinische Zeitungissa» runojaan, joissa kaikui Saksan poliittinen elpyminen, mutta Franzosen esiintyivät poikkeuksetta »ohne Hosen» (ts. »sans culottes»).

Tuo runous, joka oli täynnä tiettyä yhteiskunnallista tendenssiä, joutui usein taantumuksellisen ja maltillisen lehdistön hyökkäyksen kohteeksi. Saksassa, missä oli totuttu itsensä kieltämisen ja puhtaan taiteen estetiikkaan, joka oli ainoana turvana yhteiskunnallisen rappion kaudella, poliittisen runouden olemassaolon mahdollisuuskin asetettiin kyseenalaiseksi. Siksi »Rheinische Zeitung» joutui puolustamaan uutta virtausta sensuurin lisäksi »romanttisten esteetikkojen vanhusmaisen järkevältä jalosukuisuudelta. Nämä pitivät poliittista runoutta pelkästään muusan löytölapsena, muusan, jonka (heidän mielestään) ei olisi koskaan pitänyt olla tekemisissä todellisen elämän kanssa, ja kaikkein vähiten sellaisten proosallisten ja kuivien asioiden kanssa kuin historia ja valtio» (artikkelista »Uusin poliittinen runous. Sana sen puolesta», lisäys numeroon 1 vuodelta 1843).

Sangen kuvaava oli »Rheinische Zeitungin» suhtautuminen kuuluisaan kiistaan Freiligrathin ja Herweghin välillä puoluekantaisuudesta ja runollisesta luomisesta. Freiligrath, joka ei niihin aikoihin ollut vielä vapautunut romanttisesta itämaisuudestaan, suhtautui kielteisesti poliittisen taistelun

tuomiseen runouden alueelle. Eräässä runossaan hän ilmaisee tämän asenteensa seuraavin kuuluisin sanoin:

On runoilijan torni korkeampi
kuin näkötorni puolueen.

Tätä näkokantaa vastaan »Rheinische Zeitung» julkaisi jo helmikuussa 1842 aluksi katkelmia ja myöhemmin kokonaan Herweghin kuuluisan tervehdyksen Freiligrathille, joka on todellinen oodi puolueen ja puoluerunouden kunniaksi:

Partei! Partei! Wer sollte sie nicht nehmen,
Die doch die Mutter aller Siege war.
Wie mag ein Dichter solch ein Wort verfehmen,
Ein Wort, das alles Herrliche gebar.[16]

Tämä ei suinkaan merkitse, että »Rheinische Zeitung» olisi yhtynyt täysin Herweghin kantaan. Päinvastoin, eräässä lehden maaliskuun numerossa luemme aivan saksalaiselle liberalismille tyypillisen Otto Leonhardtin runon, joka edustaa täysin vastakkaista suuntausta. Herweghin »vihan laululle» asetetaan vastakohdaksi »rakkauden laulu». Hallitsija ja kansa joutuvat uhraamaan etujaan. Runoilijakin joutuu uhraamaan »vihansa» ja sosiaalinen rauha vakiintuu.

Mutta tämä kaikki tapahtui ennen kuin Marx oli lehden toimittajana. Hänen saavuttuaan Kölniin lehden asenne muuttuu päättäväisemmäksi. Kun Herweghiin kohdistunut ajojahti saavutti huippunsa vuoden 1842 lopussa ja siihen yhtyi Freiligrathinkin ääni, »Rheinische Zeitung» vastasi hänelle Karl Heinzenin, »Freiligrathin entisen ystävän», runolla. Se alkoi sitaatilla itse Freiligrathin runosta:

»Der Dichter steht auf einer höheren Warte,
Als auf der Zinne der Partei».
Doch greift er ohne Scheu nach der Standarte
Der — Polizei.[17]

»Rheinische Zeitung» puolusti Herweghiä laajan demokraattisen puolueen edustajana paitsi oikeistolaisia vihollisia vastaan, se torjui myös berliiniläisen »Vapaitten» ryhmän hyökkäykset. »Rheinische Zeitungin» mukaan he saattoivat häpeään puolueen »poliittisella romantiikallaan, neronleimauksillaan ja pöyhkeilyllään» (uutisia Berliinistä numerossa 333, 29. marraskuuta 1842). Näin ollen voidaan sanoa, että Marx »Rheinische Zeitungin» toimittajana toteutti käy-

tännössä puoluekirjallisuuden periaatetta, vaikkakaan puolue, josta voitaisiin puhua, ei vielä ollut proletariaatin kommunistinen puolue.

Marxin vuonna 1842 omaaman poliittisen käsityksen mukaan taistelu kirjallisuuden puoluekantaisuuden puolesta liittyy feodaalis-byrokraattisen sensuurin arvosteluun. Ja tässä kohdin on suuri ero Leninin käsittämän puoluekantaisuuden ja nuoren Marxin sille sisällyttämän merkityksen välillä. Porvarillisen demokratian tehtävänä on maaorjasensuurin hävittäminen, kun taas puoluekantaisuus kirjallisuudessa on proletariaatin taisteluväline porvarillis-anarkistisia kirjallisuussuhteita vastaan. Tietenkään mikään Kiinan muuri ei erota näitä tehtäviä toisistaan. Toinen kasvaa esiin toisesta, mutta samalla ne ovat erillisiä, lehdistönvapauden demokraattisen aatteen sekoittaminen lehdistön vapauttamiseen edelleen »kirjallisen elinkeinon» vapaudesta on tyypillinen piirre nuoren Marxin katsomuksille hänen ollessaan vallankumouksellinen demokraatti.

Hänen päävihollisensa oli sensuuri. Toteuttaessaan hallituksen tahtoa sensuuri pyrki kaivamaan juurineen kaikki jäljet puolueiden taistelusta kirjallisuuden alalla. Sensuurin ohjeet vuodelta 1841 kielsivät jopa »puoluesalanimien» käyttämisen. Jo ensimmäisessä lehdistön vapautta käsittelevässä artikkelissaan (joka julkaistiin vasta 1843 Rugen »Anecdotassa») Marx huomautti Preussin hallituksen teeskentelystä sen vaatiessa kieltäytymistä puoluetaistelusta; käytännössä se itse menetteli »kuin puolue toista puoluetta vastaan». Sensuurin romanttiset ohjeet viehtyivät »esteettiseen kritiikkiin». Se vaati kirjailijalta soveliasta ja vaatimatonta muotoa, vaikka se oli valmis antamaan anteeksi minkä tahansa karkeuden, jos kirjoittajan tarkoitusperä miellytti hallitusta. »Näin ollen sensori joutuu arvostelemaan milloin *tendenssiä muodon perusteella*, milloin *muotoa tendenssin perusteella*. Mikäli *sisällys* on aikaisemmin kadonnut sensorin kriteeriona, niin nyt häviää *muotokin*» (1, 23). Sensuuri suhtautuu erittäin saivarrellen muotoon silloin kun kirjoittajan tendenssit poikkeavat lakien määräämästä suunnasta, ja tämä mielivaltaisten vallanpitäjien ennakkoluulo kätketään valheelliseen puolueettomuuteen, vaatimukseen luopua

tietystä, kirjoittajan katsomuksiin perustuvasta suuntauksesta.

Sensuurilainsäädännön estetiikka pakottaa kirjailijan periaatteelliseen keskinkertaisuuteen. »Edelleen: totuus on yleinen, se ei kuulu yksin minulle, se kuuluu kaikille, se hallitsee minua enkä minä sitä. Minun omaisuuttani on *muoto*, joka luo henkisen yksilöllisyyteni. Le style c'est l'homme (Tyyli on ihminen). Ja entä sitten! Laki sallii minun kirjoittaa, mutta en saa kirjoittaa *omaan* tyyliini, vaan johonkin muuhun» (1, 6). Tyyli, jota kuninkaan sensuurin ohjeet pitävät laillisena, on epämääräisen yksitoikkoinen, virallinen harmaa tyyli. »Jos Voltaire sanoo: 'kaikki tyylit ovat hyviä, paitsi ikävystyttävät' niin tässä ikävystyttävä tyyli on vallitsevana» (1, 8).

Nero ja keskinkertaisuus ovat ulkonaisesti yhtäläisiä. Nero on vaatimaton, keskinkertaisuus taas kalpea. Mutta neron vaatimattomuus ei suinkaan merkitse epämääräisyyttä, tarkoitusperistä ja ilmaisuvoimasta luopumista. Marx kirjoitti: »Hengen olemus on poikkeuksetta *totuus itsessään*, mutta mitä te teette sen olemukseksi? *Vaatimattomuuden.* Vain kerjäläinen on vaatimaton, sanoo Goethe, ja kerjäläiseksikö te haluatte tehdä hengen? Vai tuleeko tämän vaatimattomuuden olla neron vaatimattomuutta, josta Schiller puhuu? Siinä tapauksessa tehkää ensin neroja kaikista kansalaisista, ennen kaikkea sensoreistanne. Mutta eihän neron vaatimattomuus suinkaan ole samaa kuin sivistynyt kielenkäyttö, josta puuttuu aksentti ja murteellisuudet, vaan päinvastoin se merkitsee itsensä objektin kielellä puhumista, sen olemuksen erikoislaadun ilmaisemista. Se merkitsee objektin kuvaamista unohtaen vaatimattomuuden ja vaateliaisuuden» (1, 6—7).

Otteen loppuosa ansaitsee erityistä huomiota. Marxin katsomukset yhtyvät siinä Saksan klassikkojen perintöön ja he tunsivat hyvin ajatuksen neron yksipuolisuudesta. Saksan suurten ajattelijoiden mielestä neron ominaispiirteenä ei ollut selkärangaton puolueettomuus kaiken suhteen, vaan päinvastoin *selvyys*, jonkin rajoittavan sisällön kunnioittaminen ja jopa tietynlainen yksipuolisuuskin. Tämän ajatuksen tapaamme usein Goethella. Hegelin näkökannalta taiteellisen

luomisen kukoistuskaudet liittyivät menneisyydessä yhteiskunnallisten suhteiden kehittymättömyyteen, jolloin taiteilijan persoonallisuus vielä riippui täysin muusta elämäntavasta, tietystä sisällyksestä ja perinteellisestä muodosta. Loppujen lopuksi Hegel katsoi, että alkukantaisen selvyyden rappeutuminen on välttämätöntä ja edistyksellistä, mutta »vapauden tajunnan edistyksen» myötä menetetään myös jotain olellista. »Luennoissa filosofian historiasta» sanotaan: »Kun henkinen saavuttaa tietoisuudessa itselleen paremmin kuuluvan, korkeamman muodon ja merkitsee vapaata, puhdasta henkeä, taiteesta tulee jotain tarpeetonta.» Nykyaikaiselta »vapaalta» taiteilijalta puuttuu jokin hänet kokonaan valtaava sisällys. Hän on täysin refleksion läpäisemä ja tuntee vain kylmää intohimoa kaikkiin aikakausiin ja tyyleihin. Kaikki viehättää häntä eikä samalla mikään erityisesti. »Vapaa taide» osoittautuu tyylittelyn, parafraasien ja henkilökohtaisen mestarillisuuden maailmaksi, jossa pyritään alituiseen olemaan omaleimaisia.

Nuoren Marxin katsomuksilla on paljon yhteistä näiden Hegelin teorioiden kanssa. Jo Grundin kirjasta tehdyissä muistiinpanoissa on muun muassa seuraava kohta: »Jos jonkin verran hämmästyneenä todetaan, että toiminnan eri alojen suurimmat henkilöt ikään kuin keskittyvät tietyille ajoille, käy aina ilmi, että nämä ajat olivat taiteen kukoistuskausia. Millaista tämä kukoistus olikaan, kiistatta sen vaikutus näiden henkilöiden tuotantoon on suuri; se nimenomaan innoitti heitä omalla elinvoimallaan, kuin Pygmalionin patsasta. Jos tämä kulttuurin *yksipuolisuus* häviää, sen paikalle astuu *keskinkertaisuuden* henki» (Grund, 1, 25). Marxin alleviivaamat sanat ilmaisevat asian ytimen.

Tästä ei suinkaan seuraa, että taiteellinen luominen menettäisi kaikki mahdollisuutensa nykyaikaisessa elämässä. Marxin toiminta »Rheinische Zeitungissa» joka tapauksessa osoittaa, ettei hän kannattanut tällaista katsomusta. Tilanteen vaikeudesta huolimatta luonteettomuuden kriisistä on olemassa ulospääsy. Liioittelematta voidaan sanoa, että ulospääsynä Marx piti taiteilijan yksilöllisyyden sulautumista tiettyyn poliittiseen periaatteeseen, avoimessa ja tarmokkaasti korostetussa poliittisen puolueen »aksentissa ja murteessa». Tältä kannalta on aivan luonnollista, että hän suhtautui kielteisesti hämärään epämääräisyyteen, johon hän itse sortui nuoruudenlyriikassaan, ja tunsi vastenmielisyyttä aikansa maun määrättömyyttä kohtaan, joka upotti kaiken ulkonaiseen runsauteensa.

Vaikkakin Marx peri Hegeliltä kielteisen suhtautumisensa eurooppalaisen kulttuurin bysanttilaisuuteen, joka oli havaittavissa jo »romanttisessa kulttuurissa», heidän käsityksensä tästä kysymyksestä oleellisesti erosivat. Suuri saksalainen filosofi puuttui useita kertoja Goethen ajatukseen *rajoittautumisesta*. Teoksessaan »Kleine Logik» Hegel kirjoittaa: »Sen, joka haluaa saavuttaa suurta, täytyy, kuten Goethe sanoo, osata rajoittautua. Se taas, joka haluaa kaiken, ei itse asiassa halua mitään eikä saavuta mitään. Maailmassa on paljon mielenkiintoisia asioita: espanjalainen runous, kemia, politiikka, musiikki. Kaikki ne ovat erittäin mielenkiintoisia, eikä voi sanoa mitään pahaa ihmisestä, joka harrastaa näitä kaikkia. Mutta voidakseen luoda jotakin, tietty, tietyissä oloissa elävä yksilö, joutuu keskittymään yhteen eikä hän voi hajottua eri suuntiin.»

Hegel mainitsee tavallisesti saksalaiset romantikot esimerkkinä henkisestä velttoudesta, joka sallii paljon erilaisia sisäisiä asenteita ja halun kaikkeen. Hän tuomitsee heidän esteettisen monijumalaisuutensa, määrättömän ja luonteettoman monipuolisuutensa ja persoonallisuutensa rajoittamisen puutteen. Mutta huolimatta näiden moitteiden oikeudenmukaisuudesta Hegelin omaa asennetta leimaa sopeutuminen historiallisesti muotoutuneeseen elämänjärjestykseen, sopeutuminen, josta tuli hänen lempiaatteensa kypsinä vuosinaan.

Hegelin »selkeys» ei merkitse persoonallisuuden sulautumista suureen yhteiskunnalliseen liikkeeseen, vallankumoukselliseen puolueeseen, jonka poliittinen periaate voi korvata taiteilijalle aikaisempien aikakausien mahdottomaksi käyneen *selkeän* sisällön. Kyseessä ovat päinvastoin vallankumouksellisen itsetajunnan rajat, joka saavutettuaan terrorin kautta täyden vapautensa (Hegelin »Hengen fenomenologian» der Schrecken) joutuu välttämättä sisällyttämään vapauteensa rajoittautumisen ja yhdistäytymään kansalaisen, toisin sanoen porvarillisen yhteiskunnan, pohjalle. Vallan-

kumouksessa Hegel näkee vain kielteistä vapautta (katoamisen raivoa), joka esiintyy tiettynä »klikkinä», josta voittonsa jälkeen tulee hallitus. Mutta Hegelin mielestä tämä voi olla vain siirtymävaihe nykyisen valtion järjenmukaistettuun perustuslakiin, valtion, jossa jokainen kuuluu osana johonkin »tiettyyn» ja tämä taas muodostaa yhteisen työnjaon, oikeuksien ja velvollisuuksien järjestelmän välttämättömän pohjan.

Siksi Hegel vastoin alkuperäistä kaaviotaan hyväksyy porvarillisen yhteiskunnan »vapaan taiteen», koska taiteilija voi rajoittua tiettyyn aihe- ja muotopiiriin, pitäytyä jonkinlaiseen menneisyydestä lainattuun sisällykseen. Heti vallankumousta seuraavana päivänä porvarillinen yhteiskunta pyrkii omaksumaan vanhojen yhteiskunnallisten muotojen »sidonnaisuuden» ja »selkeyden», joita se vielä äsken vastusti hävittävinä voimina. Juuri tätä esittää Hegelkin vaatiessaan, että taiteilija pitäisi itseään »yksilönä tietyssä asemassa» ja tekisi tyynesti vähäisen tehtävänsä hyvin järjestetyn valtion suojassa. »Estetiikassaan» Hegel pilkkaa kirpeästi ihmisiä, jotka ovat erittäin radikaalisia nuoruudessaan, mutta ajan mittaan muuttuvat kunnon virkamiehiksi. Merkitseekö tämä, että olisi parempi jos he muuttuisivat virkamiehiksi jo nuorina?

Hegeliläisessä mielessä siis »selkeys» ei ole ristiriidassa porvarillisen yhteiskunnan »vapaan taiteen» kanssa eikä osoita todellista ulospääsyä porvariston valheellisesta vapaudesta. Ainoastaan puoluekantaisuus Marxin ja Leninin sille antamassa merkityksessä voi antaa nykyajan taiteilijalle tietyn sisällön ja voiman konsentraation, joka johtaa lahjakkuuden »rajoittautumiseen», kuten on välttämätöntä kaikelle todelliselle taiteelle. Marxin toiminta »Rheinische Zeitungissa» oli ensimmäinen askel kohti tällaista ratkaisua ongelmalle, miten päästään taiteellisen tajunnan muodollisen vapauden voimattomuudesta.

XI

Vuoden 1843 alussa Preussin hallitus lakkautti »Rheinische Zeitungin». Miltei samanaikaisesti Rugen »Saksalaiset vuosikirjat» saivat kokea saman kohtalon. Koitti aika, jolloin

eriteltiin »vuoden 1842 liikkeen» opetukset; aika, jonka jokainen silloisessa Saksassa toimiva puolue koki omalla tavallaan. Marx eristäytyi joksikin aikaa yhteiskunnalliselta areenalta tutkijankammioonsa. Hänen poliittisessa taistelussa saamansa kokemus vaati tutkimista ja pitkälle meneviä teoreettisia johtopäätöksiä. Tämä kokemus riitti saamaan nuoren Marxin vakuuttuneeksi idealistisen historiankäsityksen kelpaamattomuudesta.

Hänen vuoden 1842 sanomalehtikiistoissa ilmennyt filosofinen ja poliittinen maailmankatsomuksensa poikkesi jo huomattavasti hegeliläisestä oikeaoppisuudesta. Se poikkesi myös niistä korjauksista, joita »nykyaikaisen maailmanfilosofian» uudistajat, vasemmistohegeliläiset, olivat ehdottaneet. Ja kuitenkin tämä poikkeaminen rajoittui ensi alkuun painopisteen siirtämiseen absoluuttisen idealismin puitteissa: ero ilmeni sen erillisten vanhoillisimpien puolien kritiikkinä. »Rheinische Zeitungin» toimittajan varsinainen kysymyksenasettelu ja sympatioita ja antipatioita ilmentävien käsitteiden piiri pitäytyi vielä Hegelin filosofian yleisiin puitteisiin.

Marxin päävihollisina olivat edelleen karkea empirismi, oman edun tavoittelu, yksityinen egoismi, joka ylenkatsoi esineiden muotoa eikä kyennyt suhtautumaan luontoon esteettisesti. Tässä aatejärjestelmässä henkisen muodon vastakohtana oli karkea materia, teorian vastakohtana praktisismi; vastakohdaksi tuotannolle, joka Marxilla tarkoitti vielä pelkästään henkistä tuotantoa, asetettiin passiivinen aineellisuus ja välinpitämätön kulutus. Kaikki yhteiskunnalliset yhteydet tunnustettiin henkisiksi, kaikki materiaalinen alistettiin kritiikille luonnollisen, eläimellisen olemisen jäänteenä, jota ei vielä jalostettu yhteiskunnallisesti.

Marx kirjoitti: »Todellisessa valtiossa ei ole sijaa sellaiselle maanomistukselle, sellaiselle teollisuudelle, sellaiselle materiaaliselle ainekselle, jotka nimenomaan karkeina materiaalisina elementteinä tekevät sopimuksen valtion kanssa: siinä on vain *henkisiä voimia*, ja vain valtiollisessa elpymisessään, herätessään henkiin poliittisesti luonnonvoimat saavat äänioikeuden valtiossa. Valtio alistaa luontonsa henkisiin lankoihin, ja sen joka kohdassa käy väistämättömästi

ilmi, että hallitsevana lähtökohtana ei ole materia, vaan muoto, ei luonto valtion ulkopuolella vaan valtion luonto, ei *vapautensa menettänyt esine* vaan *vapaa ihminen*» (EB, 1, 419).

»Todellisen valtion» seuralaisena on taide, vastakohtanaan uskonnollisen itämainen tai kristillisen romanttinen mielikuvituksen maailma, joka ilmentää aineellisen olemuksen herruutta ihmisestä. Näin ollen taiteen ja sen kukoistukselle epäsuotuisten historiallisten olojen välinen vastakohtaisuus jää loppujen lopuksi, kuten Hegelilläkin, hengen ja luonnon, taiteen ja materiaalisen todellisuuden väliseksi ikuiseksi antagonismiksi. Yhteiskunnan esteettistä kehitystä estävän ihmissuhteiden fetiššinomaisen esineellisyyden poistaminen merkitsee yhteiskunnallisen elämän materiaalisen perustan yläpuolelle kohoamista ylipäänsä. Ja itse asiassa taistelu »fetišististä» maailmanjärjestystä vastaan ei itse asiassa ole »ruumiin ja veren taistelua» vaan taistelua ruumiin ja veren herruutta vastaan ihmisen itsetajunnassa.

Marx kirjoitti: »Jokainen esine, joka otetaan käsiteltäväksi lehdistössä, hyväksyen tai pilkaten, tulee samalla kirjallisuuden aiheeksi, siis kirjallisen keskustelun kohteeksi. Tämä juuri tekeekin lehdistöstä kulttuurin ja kansan henkisen sivistyksen mahtavan vipusimen: lehdistö muuttaa materiaalisen taistelun aatteelliseksi taisteluksi, lihan ja veren taistelun henkiseksi taisteluksi, tarpeiden, intohimojen ja empirian taistelun teorian, järjen ja muodon taisteluksi» (EB, 1, 405).

Mutta olemme havainneet, että arvostellessaan oman edun tavoittelun saastaista maailmaa »todellisen valtion» kannalta Marx kääntyy myös perinteistä poliittista idealismia vastaan, joka on kaukana itseään erillisiksi atomeiksi kuvittelevien ihmisten todellisista eduista. Hän asettaa eteensä Schillerin ihmisihanteen, »joka yhdistää itseensä korkeimman itsenäisyyden ja vapauden sekä olemisen korkeimman täyteyden» (»Kirjeitä esteettisestä kasvatuksesta», kirje 13). Varhaisesta Epikuroksen luonnonfilosofiaa käsittelevästä teoksesta alkaen, historian ja luonnon yhteys esittää Marxilla kaikkialla elävämpää ja nykyaikaisempaa osaa kuin Hegelillä. Tämä kaikki on erittäin tärkeää ongelmamme kannalta.

Taidetta ei voi olla olemassa ilman aistiperäistä lähtökohtaa, taiteilijan aate tarvitsee objektiivisen lihallisen muodon. Tämä on *esteettisen piirin* laki, jonka merkitys on korvaamaton ihmisyhteiskunnalle. Sen pohjana on koko ihmiskunnan historiasta kasvavan ylevän, karkeasta aineellisuudesta puhdistetun, mutta kuitenkin reaalisen elämän ihanne. Luokkayhteiskunnan väistämätön hengen abstraktisen, useimpien ihmisten fyysisestä työstä irrallisen kulttuurin ylivalta on sille vihamielinen. Historiallisesti taiteen ja runouden maailma liittyy kiinteästi yhteiskunnallisen elämän kansalliseen pohjaan, ja sen mukanaolo elämässä on todellisen demokratian enemmän tai vähemmän selvästi tajuttava symboli.

Mutta monien syiden takia demokraattisen liikkeen kehitys on luonteeltaan ristiriitainen ja vieraantunut. Ensi aikoina se omaksuu tiettyjä piirteitä, jotka ovat ominaisia sen verivihollisille, vanhalle yhteiskunnalliselle ja poliittiselle päällysrakenteelle, säätyvaltion jättiläisrakennukselle, jota verhoavat kaikenlaiset julkiset toiminnat ja jota ympäröi ruumiittoman henkisyyden ja askeettisen virallisen moraalin loiste. Siksi silloin, kun demokratia ei ole vielä vapautunut vanhan yhteiskunnan idealismista ja maksaa lunnaita abstraktiselle käsitykselle »todellisesta valtiosta», joka leijailee ihmisten materiaalisten etujen ja tarpeiden yllä, joutuu taiteellinen luomistyökin usein kritiikin kohteeksi korruption ja yhteiskunnallisen rappion aineksena. Platonin oppi on selvin esimerkki antiikin ajalta tällaisesta kritiikistä, joka oli vielä väistämätöntä, kun yhteiskuntaelämän materiaalinen kehitys liittyi todella sen moraaliseen rappioon.

Tätä perinnettä seuraten Rousseau epäili taiteen moraalista kelpoisuutta ja sopivuutta kansalaisille ja monet hänen jakobiiniseuraajistaan torjuivat esteettisen mieltymyksen rappion merkkinä asettaen etusijalle abstraktiset, miltei geometriset allegoriat. Tähän spartalaisen uljuuden taisteluun kauneuden viettelyksiä vastaan oli syynä plebeijin kielteinen suhtautuminen hovipiirien ja sivistyneen porvariston »nautinnon filosofiaan». Mutta tällainen protesti epäoikeudenmukaisesti jakautuneita elämän nautintoja vastaan oli vielä

luonteeltaan askeettisen yksipuolista ja rajoittunutta, juuri tämä piirre luonnehti uuden ajan porvarillisen demokratian vallankumouksellisimpia liikkeitä ja plebeijimäisiä tasanjakoutopioita.

Taidetta uhkasi näin ollen kaksi vaaraa. Toisaalta siihen suhtautui vihamielisesti »vanhan regimen» kristillisen feodaalinen maailma, jonka kovuutta kevytmielinen rokokoo oli lieventänyt, mutta joka oli sitäkin hedelmättömämpi. Marx kirjoitti muistiin (1843) Ranken »Poliittis-historiallisesta lehdestä» mm. seuraavan kohdan: »Huomiota herättää aina se seikka, että vanhalla monarkialla ei ole enää mitään annettavaa runoilijalle, ei lähtökohtaa hänen ylevälle mielikuvitukselleen eikä henkistä tukea». Toisaalta runoudelle oli kauhistus »todellisen valtion» abstraktinen maailma, sen atomikansalaisten muodollinen tasa-arvoisuus ja sen henkiin herättämä keskiaikainen vihamielisyys tavalliseen inhimilliseen aistillisuuteen, jolla on omat oikeutensa, varsinkin kun on kyse yksinkertaisten ihmisten elämästä ja lähellä tätä runouden lähdettä olevasta taiteilijan elämästä. Mikäli lukija muistaa Marxin kriittiset huomautukset Plutarkhoksesta, joka poikkesi kreikkalaisesta kauniin ruumiillisen elämän ihanteesta abstraktisen moraalin nimissä, hän voi ymmärtää kaiken, mikä liittyy näiden käsitteiden etenemiseen eurooppalaisen demokratian historiassa. Yritämme kääntää nämä käsitteet realistisemmalle kielelle.

Marxin edessä vuonna 1843 oleva tehtävä määräytyi porvarillisen demokraattisen vallankumouksen ongelmien kokonaisuudesta, mutta se johti pitemmälle: yksityisten etujen arvostelulla »todellisen valtion» kannalta on myös konservatiivinen puolensa. Kieltäessään abstraktisesti egoismin se ei käänny ainoastaan maanomistajia, metsänomistajia ja finanssiherroja vastaan, vaan se koskee myös kansanjoukkojen etuja. Päinvastoin kuin egoistiset hallitsevat etuoikeutetut luokat, ne todella tarvitsevat materiaalista hyvää ja elämän nautintoja, massaegoismiaan. Näin ollen tämä ylevä poliittinen ideologia menettää tukensa kansan keskuudessa, joka muodostaa demokratian laajimman pohjan. Tästä johtui esimerkiksi pariisilaisten työläisten välinpitämättömyys jakobiinidiktatuurin kukistumiseen.

Tästä johtui vielä syvällisempi ero tavallisesta massaihmisestä Bauer-veljesten piirin »filosofisten vuorilaisten» itsetajunta-kultissa. Heidän »massoihin» kohdistuva kritiikkinsä — he eivät antaneet niille anteeksi niiden riippuvaisuutta materiaalisista eduista — oli Kansalliskonventin ajan traagisen konfliktin irvikuva. 1800-luvun sosiaalisen taistelun oloissa koko maailmanhistorian poliittinen idealismi Platonin valtiosta Sainte-Justen tasavaltaan menetti entisen oikeutuksensa, joka liittyi aikaan, jolloin yksityisten ihmisten materiaaliset edut toimivat vielä hävittävänä voimana kansallisen elämän yhtenäisyyttä vastaan.

Vanheni myös Rousseaun hengessä suoritettu taiteen arvostelu, esteettisen nautinnon arvostelu kylläisten epikurolaisten ylellisyytenä, jotka piiloutuivat moraaliselta velvoitteeltaan kuin roomalainen senaattori »purppurakylpyjen ja marmorisalien varjoisaan suojaan». Taiteen historiallisen oikeuden takana seisoi nyt kansanjoukkojen oikeus parempiin realistisiin elämänoloihin, *hyvän elämän* ihanne, kuten N. G. Tšernyševski määritteli kauniin olemuksen. Niinpä itse historia teki väistämättömät oikaisunsa tähän vanhaan kiistaan. Eurooppalainen demokratia omaksui päivä päivältä sosiaalisemman sävytyksen, sen reaaliseksi sisällykseksi tuli laajimman ja osattomimman massan, »neljännen säädyn» luokkataistelu.

Marxin ensimmäinen »Rheinische Zeitungin» lopettamisesta saama oppi oli polttava tietoisuus siitä, että ennen kaikkea tuli välttämättä lopettaa taantumuksellinen ja vanhentunut oppi lihan synnillisyydestä, esiintyipä se sitten kristillisen feodaalisessa tai antiikkisessa, romanttisessa tai klassisessa muodossa.

Piti siirtyä abstraktisesta konkreettiseen, »vuoden 1793 ihanteista» »lihaan ja vereen». Mutta miten tämä siirtyminen suoritettaisiin? Sillä vallankumouksen asteella, jota Saksa tuolloin eli, oli kaksi tietä. Toista Saksan kulttuurihistorian edellisen kauden suuret edustajat olivat jo kokeilleet. Tätä tietä voidaan lyhyesti kuvailla »sovittaminen». Niinpä Schiller pyrki yhdistämään henkisen olemuksen aistilliseen ja sovittamaan vallankumouksellisen »kansalaisen» tavallisen »yksityisen ihmisen», ts. porvarin kanssa. »Esteettisen

valtion» aatteessa hän poisti ristiriidan taloudellisen »tarpeen valtakunnan» ja moraalisen »tahdon valtakunnan» väliltä. Kumpikin näistä vastakohdista erikseen tarkasteltuna on vihamielinen esteettiselle tilanteelle. Materiaalisen elämän huolien keskellä hallitsee etu, se on eturistiriitojen aluetta. Toisaalta ihanteellinen elämä vaatii ihmisiltä itsekieltäymystä ja se on liian ankara onnen saavuttamiseksi. Tehtävänä on sovittaa aate aistiperäisen muodon kanssa, henkinen elämä ruumiillisen olemuksen kanssa. Ja tämä tarkoitusperä oli Schillerin »esteettinen valtio».

Hegel kulki itse asiassa samaa tietä. Hän käsitti vallankumouksellisen itsetajunnan abstraktisuuden fichteläisen »minä=minä» tai ranskalaisen tasa-arvon muodossa. Mutta siirtyminen abstraktisesta konkreettiseen ei ollut Hegelille vallankumouksellinen prosessi, jossa tapahtuu »kansalaisten» eriytyminen ja konkreettisten luokkaetujen muodostuminen, vaan siirtymistä maailmanhengelle sen *oppivuosina* ominaisista myrskyisistä purkauksista miehekkääksi todellisuuteen sopeutumiseksi.

Hegelin maailmanhenki käy johdonmukaisesti läpi porvarillisen yhteiskunnan valankumouksen jälkeisen siirtymäkauden vaiheet — thermidorista perustuslailliseen monarkiaan. Porvarillisiin suhteisiin kohdistuu kritiikkiä, ei niiden historiallisesti määritellyssä muodossa, vaan abstraktiselta kannalta katsoen, yhteiskunnan par excellence materiaalisena muotona. Tämä kieltäminen tunnustetaan sitten abstraktiseksi, ja siirtymiskeinona abstraktisesta konkreettiseen ylistetään palaamista materiaalisen aistiperäiseen olemiseen, toisin sanoen tehtävän ehtojen mukaan — porvarilliseen yhteiskuntaan. Koko ero on siinä, että porvarillisten suhteiden proosallisen selkeä luonne saa syvän mystisen merkityksen hengen toimivan substanssin täyttymyksenä. Kysymyksen olemusta tarkastellen todellinen historia kuvastuu tällä tavoin Saksan idealistisen filosofian »spekulatiivisessa metodissa». Tämä on erityisen selvää Hegelin estetiikan pohjalta. Hämmästyttävää asiantuntemusta osoittaa hänen kuvansa taiteen historiallisen kehityksen epäsuhtaisuudesta verrattuna yhteiskunnan kehitykseen. Mutta tämä historiallisesti ehdollinen ilmiö esiintyy hänen näkökulmastaan väistämät-

tömänä hengen vapautumisena aistiperäisestä verhostaan. Yhdessä historiallisen ja paikallisen rajoittuneisuuden, yhdessä antiikin ja keskiajan maailmanjärjestyksen kanssa siirtyy myös taiteellinen tuotanto menneisyyteen. Sen kohtalo muistuttaa viimeisten riippumattomien feodaaliomaisuuksien sulautumista yhtenäiseen valtiojärjestykseen; tapahtuu niin kutsuttu taiteen *mediatisaatioprosessi.*

Taiteilijan työ on samanlainen anakronismi tehtaiden ja nykyaikaisten kommunikaatiotapojen rinnalla, uusimman poliisivaltion ja valistuksen rinnalla kuin sankarillinen, ylevä, hieman mahtaileva antiikin eepoksen kuvakieli silloin kun on tarpeen kuiva ja selkeä ilmaisutapa, joka vastaa abstraktisen ajattelun tarpeita. Porvarillisen yhteiskunnan yleinen henki tekee taiteen aistipohjaisesta, konkreettisesta maailmasta pelkän jäänteen.

Mutta kuten tiedämme, looginen kehitys ei pysähdy tälle asteelle. Estetiikassakin Hegel etsii tietä konkreettiseen. Historiallisen edistyksen torjuma taide herää uudelleen henkiin hänen mielikuvituksessaan, elpyy aikansa »vapaana» taiteena. Jos porvarillisella yhteiskunnalla on kuninkaansa ja pappinsa, miksei sillä voisi olla myös oma taiteensa? Niinpä Hegel julistaa Adam Smithin tapaan muusain palvelijan *tuottamattomaksi työläiseksi,* myöntääkseen hänelle oikeuden tehdä *palveluksia.* Aistiperäisenä ilmiönä taide saa olemassaolo-oikeuden, koska se itse hengen ilmauksena sopeutuu »henkilökohtaiseen olemiseen», jonka olemassaolon aistiperäinen todellisuus tunnustaa. Torjuen Attikan auringon ja goottilaisen katedraalin taianomaisen valon maailmanhenki asuu porvarillisen yhteiskunnan arkipäiväisessä valossa.

Hegel osoittaa esimerkiksi, että uudessa taiteessa kasvaa jatkuvasti proosallisen, jokapäiväisen ja sattumanvaraisen piiri. Niinpä hollantilaisilla pienoismestareilla tämän korvaa erityisesti kyky tehdä karkeimmatkin ja naurettavimmat elämänkohtaukset viehättäviksi. Mutta erityisen mielenkiintoinen tässä suhteessa on hänen teoriansa romaanista — eeppisestä kertomuksesta, joka vastaa porvarillisen sivistyksen tarpeita, kuten antiikin eepos vastasi Homeroksen aikojen »maailmantilannetta».

Jos antiikin maailman eepos perustui vapaasti toimivan

persoonallisuuden yhteyteen yhteiskunnallisen ympäristönsä kanssa, niin nykyajan romaanille parhaana teemana on konflikti »sydämen runouden ja sitä vastustavien suhteiden proosan» välillä. Romaani on nykyajan taiteenlaji, joka Hegelin ajatusten mukaan hahmotteli tämän tilanteen sovituksen. Porvarillisen yhteiskunnan eepoksena romaani kuvailee konkreettisen synteesin kehitysprosessia, jolloin sankarin ihanteiden ja elämän proosan välinen vastakohtaisuus katoaa, sillä »henkilöt, jotka aluksi taistelevat maailman normaalia järjestystä vastaan, alkavat myöntää siinä olevan syvällisyyden ja substanssin, oppivat sopeutumaan oleviin suhteisiin ja osallistuvat niihin aktiivisesti. Toisaalta he oppivat riisumaan proosallisen muodon siltä, mitä he tekevät ja samalla he asettavat entisen proosan sijalle todellisuuden, joka on läheinen ja suotuisa kauneudelle ja taiteelle.» Hegelin mielessä on tietenkin Goethen kertomus Wilhelm Maisterista. Saksalaisen klassismin kannalta katsoen tämä sankarillisen itsetajunnan tekemä kompromissi jokapäiväisen elämän kanssa on yleisenä sisältönä siirtymisessä abstraktisesta konkreettiseen.

Sen sosiaalisen kauden edustajana, jolloin työväenluokka ei ollut vielä noussut historian näyttämölle, Hegel näkee tienä abstraktisesta konkreettiseen vain naiivin-ylevän *kansalaisen* sovinnon selkeän ja proosallisen *porvarin* kanssa. Näin ollen hän ei voi pitää nykyaikaisen yhteiskunnan »oppivuosia» harhakuvista riisuvana vallankumouksellisena kokeena, vaan maltillisuuteen suuntaavana elämänkokemuksena, kieltäytymisenä vallankumouksellisista herätteistä.

Marxilla tapaamme aivan toisenlaisen katsomuksen. Hän tajusi yhteiskunnallisten suhteiden »todellisen valtion» kannalta tapahtuvan kritisoinnin abstraktisuuden, ja samalla hän etsi tietä ihmisten todelliseen elämään, heidän konkreettiseen historiaansa. Mutta jo vuoden 1842 kokemus sai hänet tekemään johtopäätöksen, että taloudellisen välttämättömyyden ja muodollisen poliittisen vapauden välisen ristiriidan todellisena ratkaisuna on juuri tämän ristiriidan hävittäminen. Yksityisomistukseen perustuva yhteiskunta elää kaksoiselämää. Se sallii yhteisen edun suoranaisen ilmaisemisen vain politiikan ja moraalin abstraktisessa piirissä. Se tekee

ihmisestä kahden maailman kansalaisen, kylvää hänen sydämeensä riitaa ihanteen ja elämän välille, henkilökohtaisen edun tavoittelun ja velvollisuuden heikon äänen välille. Omistajaihmisen dualismista on vain yksi ulospääsytie. Yhteiskunnallisena voimana, joka ratkaisee tämän vuosisataisen kysymyksen, joka on vaikein maailman historian tehtävistä, voi olla vain proletariaatti, luokka, joka edustaa »entisen maailmanjärjestyksen rappiota», joka ei ole osallistunut yksityisomaisuuden jakoon ja siksi kykenee puolustamaan välittömästi yhteiskunnan etuja, ilman että niitä vieraannutetaan yhteiskunnan yläpuolella olevassa valtiossa.

Proletariaatin historiallisen tehtävän Marx ilmaisi profeetan tavoin ensimmäisen kerran vuoden 1843 lopussa ja 1844 alussa tutustuttuaan perusteellisesti ranskalaiseen ja englantilaiseen poliittiseen kirjallisuuteen. Tämä keksintö merkitsi ulospääsyä Hegelin filosofian ristiriidoista, jotka ovat väistämättömiä kaikessa ajattelussa niin kauan kuin porvarillinen yhteiskunta ja sen pohjalta kasvava poliittinen päällysrakenne tunnustetaan maailmanhistorian viimeiseksi sanaksi.

»Julistaen olemassa olevan maailmanjärjestyken rappeutumista, proletariaatti paljastaa vain *oman olemuksensa salaisuuden,* sillä se juuri *onkin* tämän maailmanjärjestyksen *todellinen* rappeutuminen», kirjoitti Marx »Saksalais-ranskalaisten vuosikirjojen» ainoassa julkaistussa kirjasessa (1844). »Vaatien *yksityisomaisuuden kieltämistä* proletariaatti ottaa *yhteiskunnan periaatteeksi* sen, minkä yhteiskunta on tehnyt *sen* itsensä periaatteeksi, mikä esiintyy ruumiillistuneena *siinä* itsessään, proletariaatissa vastoin sen myötävaikutusta, yhteiskunnan negatiivisena tuloksena.»

Ja edelleen Marx johti lukijan koko aikaisemman filosofian, joka oli poikennut kansalliselta pohjalta, mutta joka kykeni löytämään todellisen, vaikkakin vaikean tien tullakseen elämän reaaliseksi voimaksi. Tämän tien olemus ilmenee lyhyesti kuuluisassa proletariaatin luokkatietoisuuden kaavassa:

»Samoin kuin filosofia löytää proletariaatissa *materiaalisen* aseensa, samoin proletariaatti löytää filosofiassa henkisen aseensa» (1, 391).

TOINEN OSA

KYPSYYSVUODET

I

Loppukesällä 1844 sattui merkittävä tapaus. Tavattuaan Pariisissa Marx ja Engels totesivat, että he olivat toisistaan riippumatta tulleet samoihin johtopäätöksiin. Tästä ajasta alkoi heidän taisteluliittonsa vanhaa luokkayhteiskuntaa vastaan. Proletariaatin vallankumouksesta tuli heidän yhteinen lippunsa.

Tämä sittemmin ainutlaatuisen kiinteäksi ystävyydeksi kehittynyt liitto vaati rajankäyntiä muiden yhteiskunnallisten teorioiden kanssa, jotka eivät vielä olleet vapautuneet entisten luokkien historiallisesta näkökentästä. Ennen muuta Marxin ja Engelsin ongelmaksi kehkeytyi saksalainen filosofia — marxismin läheisin lähde ja samalla tärkein este uuden maailmankatsomuksen tiellä.

1840-luvun puolivälissä Hegelin koulukunta hajaantui moniin pieniin lahkoihin, joita johtivat omat profeettansa, kuten Bruno Bauer tai Max Stirner. Näillä suuntauksilla oli paljon yhtymäkohtia ranskalaistyyppiseen pikkuporvarilliseen sosialismiin ja anarkismiin, mutta erona oli puhtaasti saksalainen kuvitelma, että spekulatiivisen teorian idealistinen maailma on riippumaton ihmisten käytännöllisestä elämästä. Tällainen tietyssä määrin kaikille luokkayhteiskunnille ominainen illuusio esitti erityisen tärkeää osaa Saksassa, jossa älymystö ja virkamiehistö olivat todella tai kuvitellusti eristäytyneet reaalisista suhteista. Marx ja Engels kutsuivat tätä valheellista tajuntamuotoa *saksalaiseksi ideologiaksi.*

Tälle historialliselle taustalle kehittyvän tieteellisen sosialismin teorian ja taktiikan kannalta tuli ennen kaikkea suorittaa rajankäynti niiden saksalaisen ideologian ilmiöiden kanssa, jotka väittivät omaavansa vallankumouksellisen näkökannan ja arvostelevansa olemassaolevaa yhteiskuntajärjestelmää. Perinteinen harhakuva ideologien herruudesta loi mielettömän puhtaan kritiikin teorian, joka torjui kaikki ihmisten joukkotajunnan tuotteet persoonallisuuden vapaan itsetajunnan nimissä. Marxin ja Engelsin ensimmäiset yhteiset teokset — »Pyhä perhe» ja »Saksalainen ideologia» kohdistuivat näitä ajanmukaiseen ja vallankumoukselliseen sävyyn koristeltuja vanhoja idealistisia ennakkoluuloja vastaan.

Näissä 40-luvun puolivälin teoksissa ilmenee jo dialektisesti kehittynyt materialistinen maailmankatsomus, ja joskin paikoitellen voidaan vielä havaita vanhan filosofisen abstraktion tai ainakin vanhan terminologian syntymämerkkejä, niin joka tapauksessa Marxin ja Engelsin vallankumousajattelu on jo ylittänyt sen vedenjakajan, joka erottaa marxismin perustajien kypsät vuodet heidän kulkemastaan valmistelevasta taipaleesta.

Tämä käänne kuvastui myös Marxin esteettisissä katsomuksissa. Kuten totesimme, eräässä ratkaisevassa kohdassa Hegelin estetiikka ei loistanut selkeydellään tai tarkemmin sanoen se sisälsi väistämättömän ristiriidan. Lähtiessään taiteen rappeutumisesta uudella ajalla Hegel joutui itse asiassa vetämään takaisin tämän kriittisen teesin, koska hänen ilmaisuaan käyttääkseni »vapaa» taide hengen historian viimeisellä asteella on myös välttämättä koko taiteellisen kehityksen huippu. Näin järjestelmän sisäisen logiikan mukaisesti. Mutta me tiedämme, että tämän ylimmän asteen erityisominaisuutena on sopeutuminen aateliston ja virkamiesten, kauppiaiden ja rahvaan maailmaan, porvarillisiin suhteisiin, jotka ovat absoluuttisen valtion pohjana. Hegel ei pidä tätä maailmaa oikeana siksi, että se olisi hänestä suorastaan täydellinen, vaan ikään kuin henkisen kulttuurin korkeampien päämäärien nimessä.

Laaja, stoalainen näkemys koko elämän täyteyteen ja monimutkaisuuteen antaa nykyaikaiselle taiteilijalle avai-

men jopa ilmeisen mielettömyyden järkevän tarkoituksen tajuamiseen ja juuri tämän tarkoituksen kautta mielettömyyden voittamiseen ja todellisen vapauden saavuttamiseen. Näin ollen Hegelin kannalta katsoen taiteen lopullinen vapaus sisältyy kiihkottomaan mietiskelyyn, viisaaseen resignaatioon. Tosin Hegel hapuili tässä kohdin, kuten jo sanottiin, eikä hänen estetiikkaa käsittelevien luentojensa julkaisija, Hotho, kyennyt poistamaan tätä epäselvyyttä, koska se liittyi esityksen sisältöön eikä muotoon.

Hegelin estetiikan ristiriitaisuuden havaitsi myös Rudolf Haym teoksessaan »Hegel ja hänen aikansa», joka ilmestyi vuonna 1857. Mutta tämä liberaali historioitsija ei tajunnut selvästi asian todellista sisältöä. Hegelin asenteen kaksinaisuus kuvastaa samanaikaisesti historiallisen prosessin reaalista kaksinaisuutta. Tosiaankin nykyaikaisen taiteilijan henkinen asenne on kiistatta korkeammalla kuin niiden aikojen kehittymätön tajunta, jolloin runous ja kuvaamataide loivat ihmeensä niin helposti, että siihen eivät enää kykene kypsemmät aikakaudet. Mutta myös puhtaasti taiteellisessa mielessä kehitys edetessään jättää taakseen monia, ikuisiksi ajoiksi menetettyjä huippuja. Tällainen on taiteen historian dialektiikka, jota ei tietenkään voi torjua poroporvarillisin päätelmin, että kaikki on hyvää ajallaan. Se vaatii syvällisempää ymmärtämistä.

»Tiettyjen taidemuotojen, esim. eepoksen kohdalla tunnustetaan jopa, ettei niitä maailmanhistoriallisesti käänteentekevässä klassisessa muodossaan voida lainkaan tuottaa niin pian kuin taidetuotanto sellaisenaan on alkanut, siis, että itse taiteen alalla ovat tietyt merkittävät muodot mahdollisia ainoastaan taiteen kehityksen alhaisessa vaiheessa», kirjoitti Marx myöhemmin (13, 640).

Puhuessaan siitä, että tiettyjen taiteen muotojen henkiinherättämisen mahdottomuus *on tunnustettu,* Marxilla on tietenkin mielessä Hegel ja sellaiset huomattavat Hegelin koulukunnan edustajat kuin Friedrich Theodor Vischer. Marx luki Vischerin pääteoksen »Estetiikka» vuonna 1857 eli samanaikaisesti kun hän työskenteli »Pääoman» alustavan version parissa, josta ylläolevat sanat on lainattu.

Etevämmyys, joka ei pysty tavoittamaan monia alemman

kehitysvaiheen eteviä saavutuksia, on kieltämättä ristiriita, mutta sitä ei ole keksitty, vaan se kuuluu historiaan itseensä. Ja kuitenkin Hegel taiteenfilosofiassaan kuvastaa tätä yksipuolisesti, sillä panee meidät tunnustamaan, että porvarillisen yhteiskunnan »vapaan» taiteen *voimattomuus* on juuri sen *voima.* Todellisuudessa edistyksen voimakas puoli voi olla merkitykseltään ehdoton vain otettuna erillään tietystä rajoittuneesta yhteiskunnallisesta tilanteesta, edistyksen ratkaistessa sen suhteellisia historiallisia ristiriitoja. Kehityksen juuri on karvas, ja sen hedelmät kuuluvat tulevaisuudelle.

Joka tapauksessa syväkin resignaatio merkitsee vain omista ihanteista luopumista, kunnes elämän ristiriita jää traagisen ratkaisemattomuuden tasolle, sillä todellisella vapaudella ja historian etenevällä kehityksellä, mikäli ne ovat olemassa, tulee olla positiivinen ulospääsy. Hegelin tosiasioille ja ennen kaikkea niihin kohdistuville omille protestin tunteilleen tekemä väkivalta on suoranaista seurausta hänen historiallisen perspektiivinsä rajoittuneisuudesta, siitä että hänen toiveensa yltivät vain porvarilliseen yhteiskuntaan. Loogiselta kannalta hän on idealisminsa uhri, joka on seurausta tästä samasta tilanteesta. Hegelin oppi aistiperäis-materialistisen ja samalla myös itse taiteenkin epätäydellisyydestä johtaa siihen, että tämä elämä tunnustetaan epätäydellisessä muodossaan. Porvarillisen maailman »vapaan taiteen» täytyy korvata nykyihmiselle hänen menettämänsä elävät taiteellisen luomisen muodot. Ja kuitenkin vailla tätä elinvoimaansa taiteesta tulee vain abstraktisen ajattelun seuralainen, sen pelkkä vasalli. Tällä näyttämöllä vaivoin esiintyvät ihmisluonteet eivät suinkaan kehity itsenäisesti. Ne eivät ole olemassa omintakeisesti, eivät itsekseen, vaan pelkästään palvellakseen aatteen, henkisen substanssin monimuotoisia henkilöitymiä; tämä henkinen substanssi on jo läpinäkyvä absoluuttiselle itsetajunnalle, joka ymmärtää hyvin sen. Ne ovat marionetteja, joiden tehtävänä on tietyn tarkoituksen tukeminen, spekulatiivisen rakennelman aistiperäisiä merkkejä tai symboleja.

Taiteen merkitys pysyy alistettuna suhteessaan filosofiaan, jota pidetään itsetajunnan korkeimpana muotona ja »minun tosi uskonnollinen olemassaoloni», Marx selvittää He-

gelin filosofista asennetta, »on minun *uskonnonfilosofinen* olemassaoloni, minun tosi poliittinen olemassaoloni on minun *oikeusfilosofinen* olemassaoloni, minun tosi luonnollinen olemassaoloni on *luonnonfilosofinen* olemassaolo, minun tosi taiteellinen olemassaoloni on *taidefilosofinen* olemassaolo, minun tosi *inhimillinen* olemassaoloni on minun *filosofinen* olemassaoloni. Samoin on uskonnon, valtion, luonnon, taiteen tosi olemassaolo: uskonnon-, valtio-, taide*filosofia*» (EB, 1, 582).

»Pyhä perhe» sisältää spekulatiivisen estetiikan yksityiskohtaista kritiikkiä. Marx ja Engels kirjoittivat tämän kirjan vuonna 1844 entisiä ystäviään, hegeliläisen koulukunnan vasemmistosiipeä vastaan. Suuren osan »Pyhää perhettä» muodostaa yksityiskohtainen erittely erään Bruno Bauerin työtoverin, Szeligan artikkelista, joka käsitteli Eugène Suen teosta »Pariisin salaisuudet». Mutta itse asiassa Marx menee pitemmälle kuin Szeligan kritiikki ja analysoi musertavalla tavalla Eugène Suen teoksen lisäksi 1800-luvun hallitsevan persoonallisuuden — porvarin — koko moraalis-esteettisen maailmankatsomuksen.

Romaani »Pariisin salaisuudet», »eurooppalainen Šeherazade», kuten Belinski sitä kuvasi, saavutti suuren menestyksen 1840-luvulla. Sen suosio perustui ennen kaikkea leikittelyyn niin kutsutuilla »sosiaalisilla kysymyksillä» ajan arimmissa muodoissaan — köyhyydellä ja rikollisuudella. Ranskalaisen romantikon sukkela kynä huvitti lukijaa kuvailemalla pitkällistä seikkailuketjua. Kuuluisan kaunottaren palatsista tapahtumat siirtyvät kapakkoihin ja varkaiden pesäpaikkoihin, tanssisalista suurkaupungin vankiloihin ja sairaaloihin. Äärimmäisen köyhyyden ja sivistymättömyyden leimaamat kohtaukset vaihtelevat seurapiirien tai mukavan porvariselämän kuvailun kanssa. Itse romaanin juoni perustuu valepuvussa esiintymisiin.

Suen lahjakkuutta ihailivat myös Bruno Bauerin ystävät. Szeligan nimissä (Franz von Zychlinskin salanimi) Bauer-veljesten vuonna 1844 perustama »Yleinen kirjallisuuslehti» teki syvällisen johtopäätöksen, että filantrooppinen ja tyhjänpäiväinen sosiaalisen kysymyksen ratkaisu Suen romaanissa on »spekulatiivinen ratkaisu» kaikkien Hegelin

dialektiikan sääntöjen mukaisesti. Verratessaan »Pariisin salaisuuksia» kirjan filosofiseen tulkintaan Szeligalla Marx löysi kaikkialla vääristelyn merkkejä, jotka muuttivat kirjan todellista sisältöä tämän korkeamman kritiikin etujen mukaisesti. Mutta hän ei kieltänyt analogiaa idealistisen saksalaisen filosofian spekulatiivisen metodin (joka on tosin saatettu »sisällyksettömän irvikuvan» tasolle) ja Eugène Suen tyylisen porvarillisen tendenssiromaanin yleisen hengen välillä. Tosiaankin ne ovat yhdenkaltaisia. Marxin »Pyhän perheen» sivuilla esittämistä ironisista vertauksista ilmenee selvänä seurauksena, että »spekulatiivisen rakennelman salaisuudella» ja »Pariisin salaisuuksilla» on paljon yhteistä keskenään.

Marx kirjoitti: »Kuten Rudolfille[18] kaikki ihmiset joko edustavat hyvää tai pahaa ja heitä arvostellaan näiden muuttumattomien kategorioiden mukaisesti, samoin herra Bauerille ja hänen kumppaneilleen jotkut edustavat *kritiikkiä*, toiset taas *massoja*. Mutta molemmat muuttavat *todelliset ihmiset abstraktisen edustajiksi*» (2, 205). Katsomme nyt, miten tämä tapahtuu.

Muuan »Pariisin salaisuuksien» erittelyn perusosista Marxin ja Engelsin »Pyhässä perheessä» on klassinen luku »spekulatiivisesta rakennelmasta». Se selvittää idealistisen dialektiikan metodia, joka on Bruno Bauerin ja hänen ystäviensä keksintöjen pohjana. Monilukuisista todellisista ilmiöistä filosofi muotoilee yleiskäsitteen julistaen sen substanssiksi (esimerkiksi, »hedelmä» on luumun, omenan, mantelin jne. substanssi). Tämä substanssi on hänen mielestään olemassa todellisuudessa, absoluuttisesti, kun taas erilaiset konkreettiset ilmiöt ovat olemassa vain näennäisesti. Mutta tällainen materiaalisen olemassaolon liottaminen yleiseen käsitteeseen on abstraktista. Tajutessaan tämän puutteen idealisti, joka on korkeammalla filosofisen kulttuurin asteella, haluaa kieltää sen, mutta Marxin sanoin hän tekee sen »erityisellä, *spekulatiivisella, mystisellä* tavalla». Hän panee abstraktisen muuttumaan tarmokkaaksi henkiseksi olemukseksi, joka luo konkreettisen maallisen olemuksen monimuotoisia muunnoksia, sanalla sanoen, hegeliläiseksi »substanssiksi subjektin muodossa» tai Bruno Bauerin »itsetajunnaksi».

Tälle idealistiselle deduktiolle pohjautuvat myös spekulatiivisen estetiikan metodit. »Nämä huomautukset täytyy välttämättä mainita etukäteen, jotta herra Szeliga kävisi ymmärrettäväksi», kirjoitti Marx. »Jos herra Szeliga on tähän saakka korottanut todelliset suhteet, kuten esimerkiksi oikeuden ja sivistyksen, salaisuuden kategoriaksi ja täten muuttanut 's a l a i s u u d e n' substanssiksi, niin nyt hän ensin kohottautuu todella spekulatiivisiin, *hegeliläisiin* korkeuksiin ja muuttaa 's a l a i s u u d e n' itsenäiseksi subjektiksi, joka *ruumiillistuu* todellisina suhteina ja henkilöinä niin että kreivittäret, markiisit, ilotytöt, portinvartijat, notaarit, puoskarit, rakkausjuonet, tanssiaiset, puuovet jne. merkitsevät osoitusta subjektin elämästä. Johtaen aluksi todellisesta maailmasta 's a l a i s u u d e n' kategorian hän johtaa nyt tästä kategoriasta todellisen maailman» (2, 62—63).

Mutta huomiota ansaitsee se, että kuvatulla tavalla ei toimi ainoastaan Szeliga tarkastellessaan kirjallisuusarvostelunsa kohdetta. Samoin menettelee kirjailijakin — romaanin »Pariisin salaisuudet» tekijä. Hän muuttaa elävät henkilöt pelkiksi aatteidensa vertauskuviksi. »Eugène Suella henkilöt (aikaisemmin Chourineur, tässä Maître d'école) joutuvat ilmentämään hänen omaa kirjailijan tarkoitustaan. Sen takia hän panee ne toimimaan juuri tietyllä tavalla, mikä johtuu henkilöhahmojen *omasta* harkinnasta, heidän toimintansa tietoisesta perustelusta. Heidän tulee alinomaa vakuuttaa: tässä olen tehnyt parannuksen, samoin tässä jne. Koska he eivät elä todella sisällyksekästä elämää, he eivät voi muuta kuin voimaperäisesti painottaa puheissaan merkityksettömien tekojen merkitystä» (2, 193—194). Tämä kirjallisuudessa ilmenevien spekulatiivisten rakennelmien kritiikki on tuskin vanhentunut meidän päivinämmekään.

Aistiperäis-konkreettisen idealistiselle alistamiselle loogisen abstraktion alaiseksi Marx asettaa vastakohdaksi *elinvoimien ja henkilöhahmojen omaehtoisen kehityksen.* Tämä koskee sekä todellisuutta että kirjallisuutta. Aistiperäisessä, todellisessa kokemuksessa emme koskaan tiedä etukäteen »mistä» tai »mihin». Toista on idealistinen filosofia. Siinä kaikki on teleologian läpäisemää, kaikki on olemassa jotain

tarkoitusta varten ja erillinen henkilö on vain kehittyvän aatteen äänitorvi.

Idealistisen estetiikan ja opettavaisen kirjallisuuden ohella Marx arvostelee syvällisesti niiden reaalista pohjaa, joka heijastuu tässä hahmo- ja käsitejärjestelmässä, toisin sanoen »maailmantilaa», joka tekee yksilöstä sokeiden yhteiskunnallisten voimien välikappaleen. Tässä mielessä se on suoranaisena vastakohtana »eeppiselle maailmantilanteelle», jota Hegel kuvailee »Estetiikassaan». Marx suhtautuu pelkästään pilkallisesti Szeligan yrityksiin kuvata 1800-luvun Pariisia historiallisena taustana nykyaikaiselle eepokselle ja muuttaa Suen romaanin monimutkaiset juonet eeppiseksi tapahtumakuluksi.

Tietenkin Szeliga kritisoi myös oman aikansa yhteiskunnallisia oloja. Toistaen otteita sosialistisista teorioista hän puhuu »villiintymisen salaisuudesta» sivistyksen keskellä, »valtioon sisältyvän oikeudettomuuden salaisuudesta». Mutta sosiaalisten sairauksien parantamisen spekulatiivinen metodi ei eroa paljoakaan Suen romaanin sankarin Rudolfin kasvatuskeinoista: »Ihmisluonto on tapettava, jos haluaa parantaa sen sairaudet.» Niinpä Rudolf puhkaisee rikollisen silmät auttaakseen häntä tekemään parannuksen.

Jotain samankaltaista tapahtuu myös Bauer-veljesten »Kirjallisen lehden» palstoilla. Nykyisen »maailmantilanteen» kritisointi muuttuu lihallisuuden, yhteiskunnan reaalisen elinvoiman tuomitsemiseksi. »Kriittinen maalaispastori» Szeliga suorittaa mielestään suuren sosiaalisen urotyön julistaessaan, että *aistillisuus* on »sivistyneen yhteiskunnan» salaisuus, ja kritisoidessaan sen oireita: »hermojen värähtely», »polttava virta suonissa» jne. Mutta kuten aina filosofi-idealistien käy, yleisesti torjuessaan aistillisuuden hän samalla sopeutuu siihen sen karkeimmassa ja epäinhimillisemmässä muodossa. »Pastori nöyryyttää aistillisuutta siinä määrin, että hän lakkauttaa nimenomaan ne aistillisen rakkauden hetket, jotka ovat olennaiset sille: nopea verenkulku, joka osoittaa, että ihminen ei rakasta tunteettoman flegmaattisesti, hermovirrat, jotka yhdistävät aivoihin elimen, joka on aistillisuuden pääkeskus. Hän tekee todellisesta aistillisesta rakkaudesta *mekaanisen* secretio seminis'in ja mutisee yhdessä surul-

lisen kuuluisan saksalaisen teologin kanssa: ei aistillisen rakkauden vuoksi, ei lihallisten halujen vuoksi, vaan siksi, että niin määräsi herra, lisääntykää ja täyttäkää maa» (2, 69).

»Surullisen kuuluisa saksalainen teologi», josta Marx tässä puhuu, on Martti Luther, porvarillisen yhteiskunnan uskonnon perustaja: hän kukisti kirkon ulkonaisen herruuden siirtääkseen maallikon sydämeen »sisäisen papin» (EB, 1, 533).

Pilkatessaan kriittisen maalaiskaitsijan viattomuutta Marx pyrkii osoittamaan, että »sivistyneen yhteiskunnan» edustajat, kuten kreivitär Sarah MacGregor, jota Szeliga kuvaili aistillisuuden henkilöitymänä, aistillisuuden, joka kohoaa »henkisen mahdin kuvaksi asti», — eivät omaa todellista tunteen voimaa ja he pysyvät kuivakiskoisina, järkiperäisinä olentoina jopa ranskalaisen romaanikirjailijan mairittelevassa kuvastimessakin. Voimakkaita, aistillisia luonteita tulee etsiä yhteiskunnan alimmilta asteilta. Niitä edustaa Suen romaanissa sekarotuinen orjatar Cecille, joka kokee erilaisia seikkailuja ja joutuu kestämään kaikkia mahdollisia häväistyksiä. Marx kirjoittaa: »Cecillen salaisuus on se, että hän on *mestitsi*. Hänen aistillisuutensa salaisuus on *trooppinen helle*. Loistavissa säkeissään Eleonorelle Parny ylisti mestitsinaista. Satojen matkakertomusten sivuilta voidaan lukea, miten vaarallinen sekarotuinen nainen on merimiehille» (2, 72).

Mutta Eugène Suella ei ollut sitä tarpeellista vapaamielisyyttä, joka helpotti eurooppalaisen proosan klassikoita — Voltairea, Defoeta tai Fieldingiä — heidän kuvatessaan vastaavanlaisia pikkuporvarillisen moraalin rajamailla olevia henkilöitä. 1700-luvun romaaneissa Cecillen kaltaiset henkilöt, jotka joutuvat kärsimään kaikista sivistyksen tuomista hankaluuksista, pysyvät puhtaina ja voimakkaina luonteina huolimatta heitä peittävästä saastasta, huolimatta surkeasta kohtalosta, joka panee heidät kokemaan mitä ihmeellisimpiä seikkailuja, toimimaan mitä alhaisimmissa ammateissa, olemaan kaupan ja väkivallan kohteina. Louis-Philippen aikalaisena Sue sulkee silmänsä siltä, että nämä yhteiskunnallisen rappion ainekset ovat sivistyksen lainmukaista tuotetta. Toisaalta hän ei ollenkaan tajua sitä, että vanhan

maailmanjärjestyksen rappeutumisessa piilee mahtavia, luovia, vallankumouksellisia voimia. Tämän vuoksi hän ei läheskään tajua Cecillen todellista luonnetta. »Douce moralen» ja »doux commerce'n» mieliksi tekopyhä Sue joutuu määrittelemään hänen käyttäytymisensä »perversité naturelle'ksi», luonnolliseksi turmeltuneisuudeksi.

Niinpä spekulatiivisessa idealistisessa filosofiassa yksilön aistimuksellis-materiaalinen oleminen on itse vastuussa kaikista yksilöä ympäröivän todellisen elämän epäkohdista. Tämä »spekulatiivinen» aate muovaa myös populaarille porvarilliselle maailmankatsomukselle yleensä tyypillisen piirteen, ja sekin esiintyy Suen romaanissa. »Pariisin salaisuuksien» tekijän filantropia johtaa siihen, että tulee keksiä, miten *oikaista* rikolliset, varsinkin miten oikaista köyhyys, sillä köyhyyskin on porvarin kannalta katsoen rikos, joka on häpeäpilkkuna kantajallaan.

Kaikista sosiaalisista väitteistään huolimatta Sue ei kykene kohoamaan edes vallankumouksellisen porvarillisen demokratian tasolle, harvoin hän panee lukijan ajattelemaan, että rikollisten paheet ovat riippuvaisia juuri yhteiskuntajärjestyksestä, jossa he elävät, eikä hän milloinkaan osoita, että vanhan yhteiskunnan sortamien todellinen nousu on mahdollinen vain taistelussa vanhan yhteiskunnan hävittämiseksi. Päinvastoin, Sue horjuu eristysselli-järjestelmän puolustelun ja »köyhäin-pankki»-haihattelun välillä, ja kaikki hänen uudistusaatteensa pyrkivät kitkemään pois kaikenlaiset porvarillisiin yhteiskuntasuhteisiin kohdistuvat kapinan ainekset ja saamaan sorretun henkilön katumuksen ja nöyrtymyksen kyyneliin. Ranskalainen kirjailija on siis itse spekulatiivisen, saksalaisen filosofian tapaisen »vastakohtien yhteensovittamisen» kevytmielinen kirjallinen edustaja. Suen romaanin erittely »Pyhässä perheessä» on malliesimerkki yhteiskunnallisen tajunnan kriittisestä analyysista marxismin kannalta. Hengen ilmiöt liittyvät toisiinsa sisäisiltä suhteiltaan, jotka ovat kaikkea muuta kuin puhtaasti sattumanvaraisia. Ne ovat objektiivisia kristalleja, jotka kasvavat tietyllä historiallisella pohjalla, sen omien lakien mukaisesti.

Sankarina, joka kykenee paljastamaan »sivistyksen keskellä ilmenevän villiintymisen salaisuuden», Eugène Suen

romaani asettaa etualalle Rudolfin, Geroldsteinin ruhtinaan. Hän ei merkitse ainoastaan Szeligalle, vaan myös kirjailijalle itselleen »absoluuttisen itsetajunnan» puhtaan henkisen olemuksen edustajaa, joka on vastakohtana syntiselle »massalle». Rudolf, »vähäpätöinen saksalainen serenissimus», elää Pariisissa alustalaistensa rahojen turvin. Hänellä on voimakas halu leikkiä kohtaloa ja siinä ominaisuudessa palkita hyvä ja rangaista paha. Tämän vuoksi hän elää ja toimii kahdessa maailmassa, esiintyen milloin aristokraattisessa puvussa, milloin työläisen puserossa. Hän sekaantuu kaikenlaisiin jupakoihin ja selviää niistä poikkeuksetta eheänä ja vahingoittumattomana saaden lisäksi jonkin verran totuuksia saarnaa varten.

Ruhtinas on sietämättömän jalomielinen eikä lakkaa nautiskelemasta tästä luonteenpiirteestään. Todellisuudessa kuitenkin kaikille hänen ihmisystävällisille oikuilleen välttämättömänä ehtona ovat *rahat*. Mitä taas tulee häntä johtaviin päämääriin, huolimatta jalomielisestä ulkokuorestaan ne ovat loppujen lopuksi luonteeltaan alhaisia. Marx paljastaa tämän tuntemansa »oman edun tavoittelun» romantiikan jatkon todellisen sisällön tyypillisellä inhollaan poseerausta kohtaan. Absoluuttinen *hyvän* ja *pahan* välinen vastakohtaisuus, johon Rudolf sulattaa kaikki *köyhyyden* ja *rikkauden* eroavaisuudet ei ole muuta kuin »viimeisin muoto, jonka aristokraatti antaa ennakkoluuloilleen» (2, 215).

Eritellessään yksityiskohtaisesti Rudolfin luonnetta, joka luonnonmukaisesti kuuluu »hyviin», Marx tulee seuraavaan johtopäätökseen: »Koko Rudolfin luonne ilmenee täydellisesti lopultakin siinä *'puhtaassa' tekopyhyydessä*, jolla hän yrittää ovelasti kuvata itselleen ja muille *omat pahat intohimonpurkauksensa suuttumuksen purkauksina pahojen ihmisten intohimoja kohtaan*. Aivan samoin kriittinen kriitikko ilmaisee *omat typeryytensä massojen typeryytenä*, omat ilkeät hyökkäyksensä ulkopuolellaan olevan maailman kehitystä vastaan tämän maailman ilkeinä hyökkäyksinä kehitystä vastaan, ja vihdoin oman egoisminsa, joka teeskentelee käsittävänsä, imevänsä itseensä kaiken hengen, massan egoistisena hengen vastustamisena» (2, 218).

Rudolf, joka tekee kataluuksia ylevän näköisenä, on *ylevämielisen ritarin* tyyppi, joka ei suinkaan ole sivuhenkilö Marxin erityisesti inhoamien hahmojen historiallisessa museossa. Tässä olisi vaikea luetella, miten monta kertaa ja millaisissa eri yhteyksissä hän palaa tähän Hegelin filosofisesta sanastosta saamaansa määrittelyyn.

»Ylevän» ja »alhaisen» tajunnan hahmoina Hegel esitti feodaalisen maailman tärkeimmän yhteiskunnallisen vastakohta-asetelman. Yleinen käymistila, joka erottaa tämän maailman kapitalistisesta kaudesta, vanhojen säätyjen rappeutuminen, rikkauden muuttuminen itsenäiseksi, hallitsevaksi voimaksi — kaikki tämä sulattaa yhteen »ylevän» ja »alhaisen» vastakkaisuuden, muuttaa toisen toiseksi, horjuttaa kaikkia lujia eroavaisuuksia. Ihmeteltävän realistisesti, mikä tunkeutuu »Hengen fenomenologian» idealistisen muodon läpi, Hegel kuvaa sivistyksen kehitysprosessia, tai kuten hän itse asian ilmaisee, »muotoutumista» (Bildung). Tämän asteen henkenä on »todellisuuden ja ajatuksen absoluuttinen ja yleinen epävakaisuus ja vieraantuneisuus, puhdas muotoutuminen. Tämä maailma antaa sen kokemuksen, etteivät voimaa ja rikkautta edustavat todelliset olennot, eivätkä niiden tietyt käsitteet, hyvä ja paha, tai hyvän ja pahan, ylevän ja alhaisen tajuaminen sisällä totuutta, vaan kaikki ne vääristyvät, muuttuen toisesta toiseksi, ja kukin niistä on vastakohta omalle itselleen.» *Ylevä* tajunta muuttuu siis *alhaiseksi*, eikä kaihda mitään edun saavuttamiseksi. Tämän havaitsimme »oman edun tavoittelun» romantiikan antamassa esimerkissä.

Rudolfin hahmossa Marx torjuu uuden version tuntemaansa alhaisuuden ja teeskentelyn yhdistelmää; uuden nimenomaan siksi, että »ylevä tajunta» tunkeutuu tässä ajan polttavan kysymyksen alalle ja esiintyy tyypiltään feodaalisena sosialistina. Marx vertaa Rudolfia »Nuoren Englannin» jäseniin, jotka myös »haluavat uudistaa maailman, suorittavat yleviä urotekoja ja joutuvat samanlaisten hysteeristen hyökkäysten kohteeksi» (2, 217). »Käytännön politiikassa he ottavat osaa kaikkiin väkivaltatoimenpiteisiin työväenluokkaa vastaan, ja tavallisessa elämässä kaikista mahtipontisista korulauseistaan huolimatta he ovat valmiita tilaisuuden tullen poimimaan kultaisia omenoita, vaihtamaan uskolli-

suuden, rakkauden ja kunnian voittoon, jota on tuottanut kaupankäynti lampaanvillalla, juurikkailla ja viinalla» (4, 483). *Uskollisuus, rakkaus ja kunnia* olivat Hegelin »Estetiikan» mukaan keskiajan ritarirunouden tärkeimpänä pääsisältönä.

Huomautamme myös, että Marxin artikkeli »Kommunistien Liiton» äärivasemmistolaisen ryhmittymän johtajaa Willichiä vastaan oli nimeltään »Ylevämielinen ritari» (1853). Havaitsemme myös Leninin tajunneen syvällisesti, että vapautusliikkeen historian aatelinen kausi ei jättänyt Venäjälle ainoastaan myönteisiä jälkiä, vaan myös kielteisiä — kommunisti ei saa olla »aatelismies» kuten usein käy niiden, jotka sairastuvat »vasemmistolaisuuden» lastentautiin.

Samoin kuin Rudolf Eugène Suella esiintyy »ylevän tajunnan» roolissa, hänen uskollinen palvelijansa Murph edustaa romaanissa »rehellistä tajuntaa», jolle Hegel piti tyypillisinä piirteinä typeryyttä ja yksikantaisuutta. Tämäkin kategoria esitti tiettyä osaa Marxin ja Engelsin myöhemmässä poliittisessa fenomenologiassa.

Pilkaten Arnold Rugea, josta 50-luvulla tuli marxismille vihamielisen saksalaisen emigranttiryhmän aktiivinen jäsen, Marx ja Engels arvostelivat häntä epäonnistuneena filosofina ja surkeana tyyliniekkana, joka väittää omaavansa *läpikohtaisin* kauniin muodon, mutta ennen muuta tietenkin vulgaarina demokraattina, yhtenä pikkuporvarillisella kunniallisuudellaan ylvästelevistä vallankumouksellisista porvareista, joita Heine kuvasi Atta Trollin, tanssivan karhun hahmossa.

Kovin kömpelösti tanssii,
mutta sisun osaa näyttää,
haisee, mutta jalot tunteet
rinnan karvaisen tuon täyttää.

Teoksensa »Suuret emigrantit» viidennessä luvussa Marx ja Engels kirjoittivat: »Joskaan Arnold ei pystynyt tajuamaan Hegelin filosofiaa, hän itse on kuitenkin erään Hegelin kategorian henkilöitymä. Ihmeteltävän hyvin hän edustaa *'rehellistä tajuntaa'* ja hänen asennettaan vain vahvisti se, että 'Fenomenologiasta', joka muuten jäi hänelle seitsemän sinetin lukitsemaksi kirjaksi, hän teki sen miellyttävän

keksinnön, että 'rehellinen tajunta' tuo aina iloa itselleen. Tämä 'rehellinen tajunta' kätkee tungettelevaan hyväntekeväisyyteen kaikki pikkuporvarin alhaisen petolliset tavat ja tottumukset. Se sallii itselleen kaikenlaisen kataluuden, koska se tietää olevansa katala vain rehellisyytensä takia. Typeryydestäkin tulee hyve, koska se on kiistaton osoitus vakaumusten lujuudesta. Sen kaikenlaisia taka-ajatuksia tukee vakaumus sisäisestä suoruudestaan, ja mitä lujemmin 'rehellinen tajunta' harkitsee jotain petosta tai alhaista kataluutta, sitä avomielisempänä ja luotettavampana se voi esiintyä. Kaikki porvarin pikkumaiset paheet muuttuvat kunniallisten tarkoitusten sädekehässä hyviksi töiksi, inhottava itsekkyys esiintyy koristellussa muodossa uhrausta teeskennellen, pelkuruus kuvaillaan miehuullisuutena syvällisemmässä mielessä, alhaisuudesta tulee jalomielisyyttä, ja häikäilemättömät moukkamaiset tavat esitetään suoraluonteisuuden ja hyväntahtoisuuden osoituksina. Likaviemäri, jossa ihmeellisellä tavalla sekoittuvat filosofian, demokratian ja ennen kaikkea kaunopuheisuuden ristiriidat, lisäksi mies, jolle on runsain mitoin suotu kaikenlaisia vapauteen päästetyn talonpoikaismoukan paheellisia, alhaisia ja pikkumaisia ominaisuuksia: oveluutta ja typeryyttä, ahneutta ja itsepäisyyttä, nöyristelyä ja pöyhkeyttä, valheellisuutta ja yksinkertaisuutta; pikkuporvari ja ideologi, ateisti ja fraaseihin uskoja, absoluuttisen tietämätön ja absoluuttinen filosofi samassa persoonassa — sellainen on Arnold Rugemme, ja sellaiseksi Hegel ennusti hänet jo vuonna 1806» (8, 275—276).

Tässä säälimättömässä luonnehdinnassa, joka muistuttaa »oman edun tavoittelun» psykologian ja muiden kieroutuneiden naamioiden analyysia Marxin varhaiskirjoituksissa, havaitsee helposti hänen oman kynänsä jäljen, hänen taiteilijanlahjansa, hänen inhonsa tekopyhää vääristelyä kohtaan, joka aina uhkaa parhaitakin inhimillisiä ominaisuuksia. Koittaa aika, jolloin näistä luonnekuvista tulee yhtä suosittuja kuin Molièren ja Gogolin henkilöhahmoista, ja ne auttavat kasvattamaan uuden inhimillisen rodun edustajia, joita ei voi pettää »ylevällä» eikä »rehellisellä» tajunnalla. Tähän aikaan mennessä ne toivottavasti käännetään paremmin alkukielestään, vaikka sekään ei ole helpoimpia tehtäviä.

Palatkaamme kuitenkin Rudolfiin ja hänen uskolliseen palvelijaansa. Heidän vastakohtanaan »Pariisin salaisuuksissa» esiintyy kokonainen rahvaanomaisten tyyppien galleria. Kun tekohurskas Sue pyrkii poistamaan hyvän ja pahan dialektiikan käyttäen abstrakteja ylevyyden ja rehellisyyden vakuutteluja, hänen kriitikkonsa Marx asettuu sen »Pariisin salaisuuksissa» kuvaillun maailman puoliskon kannalle, joka avoimesti tunnustaa olevansa suoranaisena vastakohtana rehellisyydelle ja muille säädyllisen yhteiskunnan hyveille. Tuota sivistyneen maailman tavallaan epävirallista puolta edustavat teurastaja Chourineur, prostituoitu Rigolette, Maître d'école, Fleur de Marie ja muut Suen romaanin henkilöt.

Kuvaillessaan osattomien ja langenneiden ihmisten joukkoa Marx taaskin osittain seuraa Hegelin esikuvaa. Kuten jo tiedämme, »ylevä» ja »alhainen» tajunta muuttuvat toinen toisekseen. Hegel kirjoittaa: »Sivistyksen» asteella »se, mikä on määritelty hyväksi, on pahaa, ja se, mikä on määritelty pahaksi, onkin hyvää.» Korkea ja alhainen vaihtavat paikkaa. »Kunkin momentin tajuaminen, tarkasteleminen ylevänä tai alhaisena tajuntana, merkitsee todellisuudessa pikemminkin kunkin määrittelyn vastakohtaa: ylevä muuttuu alhaiseksi ja turmeltuneeksi, samoin kuin turmeltuneisuus muuttuu itsetajunnan kehittyneimmän vapauden ylevyydeksi.»

»Alhaisen», »turmeltuneen», »rikkinäisen» itsetajunnan korkea arvostus on Hegelin »Hengen fenomenologian» syvällinen oivallus. Puheena ovat ne sosiaaliset kerrostumat, jotka ovat yhteiskunnallisen edistyksen kaikkien kielteisten puolien edustajia. Köyhyys, perhesiteiden löyhtyminen, sovinnaisen yhteiskunnan moraalisten normien halveksunta ovat tavallisia aineksia niiden ihmisten elämässä, jotka ovat sosiaalisen portaikon alimmalla askelmalla. Mutta Hegelin mukaan historiallisen prosessin sisäisen dialektiikan voimalla tämä »alhainen», »turmeltunut» tajunta muuttuu vastoin omaa asemaansa todella yleväksi ja korkeaksi. Sen oma asema panee sen ymmärtämään edistyksen kaksinaisuuden, hyvän ja pahan suhteellisuuden, paljastamaan porvarillisen yhteiskunnan tekopyhyyden, jossa, kuten jo Mandeville todisti, henkilökohtaiset paheet ovat yhteiskunnallisia hyveitä. Ja koska *alhainen* tajunta käsittää elintapansa »epäinhimillisen» luonteen ja samalla se pystyy tajuamaan »repaleisuuden» yleensäkin sosiaalisissa suhteissa, se kohoaa verrattomasti korkeammalle kuin virallinen yhteiskunta, joka rehellisyyden ja ylevyyden tekopyhän naamion taakse kätkeytyneenä seuraa oman edun tavoittelun motiivia. Samanaikaisesti kun »ylevät» ja »kunnialliset» elävät maailmassa, jossa esiintyy hyvän ja pahan välinen abstraktinen vastakohtaisuus, sellaiset henkilöt kuin Rameaun veljenpoika (Diderot'n kuuluisassa teoksessa) edustavat historiallista dialektiikkaa, minkä he tuntevat vaistomaisesti. Myös Hegel viittaa »Rameaun veljenpoikaan».

On mielenkiintoista havaita, että nerokkaan ranskalaisen kirjailijan kynän luoma suppea mestariteos kuului Marxin erityisesti arvostamiin kirjallisiin luomuksiin. Diderot oli hänen mieluisin proosakirjailijansa. Jo vuonna 1869 lähettäessään Engelsille kappaleen »Rameaun veljenpoikaa», Marx liitti siihen seuraavan Hegelin kommentaarin:

»Itsestään tietoisen ja itseään ilmaisevan tajunnan repaleisuus», sanoo tästä vanha Hegel, »on läsnäolemisen samoin kuin kokonaisuuden sekaantuneisuuden ja oman itsensä ivailua; se on samalla koko tämän sekaantuneisuuden omaa itseään tavoittelevaa jälkikaikua... Se on kaikkien suhteiden omaa itseään repivä olemus ja niiden tietoista revittämistä. Itseyteen paluun kannalta kaikkien *olioiden turhuus* on tämän itseyden *omaa turhuutta*, ts. itseys on turhaa... mutta suuttuneena itsetajuntana se on tietoinen omasta repaleisuudestaan, ja tässä tietoisuudessaan se välittömästi kohoaa repaleisuutensa yläpuolelle... Kukin osa tätä maailmaa päätyy tässä siihen, että sen henki (sein Geist) tuo itsensä julki, tai siihen, että siinä älykkäästi (mit Geist) sanotaan ja lausutaan julki, mitä se on. — *Rehellinen tajunta*» (osa, jonka Diderot varaa keskustelussa itselleen) »pitää kutakin hetkeä pysyvänä olemuksena, ja se on sivistymätöntä ajatuksettomuutta, ellei se tiedä, että se juuri tällä tavalla vääristyy. Mutta repaleinen tajunta on vääristymisen tietoisuus, vieläpä täydellisen vääristymisen; käsite on se, mikä hallitsee tätä tajuntaa ja yhdistää ajatuksia, jotka rehellisyyden kannalta ovat kau-

kana toisistaan; siksipä sen kielenkäyttö on älykästä (geistreich). Hengen omasta itsestään ja oman itsensä johdosta puhumisen sisältönä on siis kaikkien käsitteiden ja realiteettien vääristely, yleinen oman itsensä ja muiden pettäminen: siksipä hävyttömyys, jolla tämä petos lausutaan julki, on mitä suurin totuus... Vakaasta tajunnasta, joka pelkistää rehellisesti hyvän ja totuuden sävelmän samanlaisiksi säveliksi, ts. samaksi nuotiksi, nämä puheet vaikuttivat 'viisauden ja hulluuden hourailulta' jne.» (seuraa lainaus Diderot'sta) (32, 303—304).

Hegel, jota tietenkään ei pidä asettaa samalle hyllylle Szeligan tyyppisten saksalaisen idealismin jäljittelijöiden kanssa, kykeni ymmärtämään klassisen kirjallisuuden tuotteita. Mutta se, mikä oli luonnollista Hegelille, oli jo mahdotonta Louis-Philippen kauden kirjalliselle porvarille. Marx jatkoi: »Hegelin kommentaaria huvittavampi on herra Jules Janinin kommentaari, jonka otteita löydät nidoksen liitteestä. Tämä 'cardinal de la mer' on tyytymätön siihen, että Diderot'n 'Rameausta' puuttuu moraalisia johtopäätöksiä, ja oikaisee asian seuraavalla keksinnöllä: Rameaun koko turmeltuneisuuteen on syynä hänen katkeroitumisensa siitä, ettei hän ole 'synnynnäinen aateli'. Tämä Kotzebuen tyylinen roska, jonka hän on tältä pohjalta kyhännyt, esitetään nyt Lontoossa melodraamallisena kappaleena. Tie Diderot'sta Jules Janiniin on juuri sitä, mitä fysiologit sanovat regressiiviseksi metamorfoosiksi: ranskalainen ajattelu *ennen* Ranskan vallankumousta ja Louis-Philippen *aikana*!» (32, 304).

Palatkaamme kuitenkin Hegeliin. Kuten jo tiedämme, »alhainen» tajunta muuttuu omaksi vastakohdakseen, kun se tajuaa olevansa vanhan maailmanjärjestyksen rappeutuminen. Tajuten täten tekopyhyyden ja kaksinaisuuden kaikissa yhteiskunnallisissa suhteissa, joihin vastoin tahtoaan joutuu osallistumaan, siitä kehittyy »kapinallinen itsetajunta».

Jos Hegelin sanat »kapinallisesta itsetajunnasta» ovat oikeudenmukaisia koskiessaan ryysyköyhälistöä, »joiden *joukko*-olemassaolo keskiaikaisen järjestelmän rappeuduttua edelsi tavallisen proletariaatin joukkomittaista muotoutumista» (3, 183), vielä paremmin ne sopivat 1800-luvun työväenluokkaan.

Kun yhdistetään kaikki, mikä sai Marxin yhä uudestaan kääntymään »korkean» ja »alhaisen» tajunnan teemaan, huomataan, että kyse ei ole pelkästään sosiaalisista vastakohdista ja hallitsevien kerrosten ylimielisyyden kritisoinnista. Jos aateliston metkut ja rikkaan vähemmistön moraaliset vaateet osoittautuvat alhaiseksi tekopyhyydeksi, niin sitä vastoin sorretun luokan tajunta kohoaa nöyryytyksen ja alistuneisuuden yläpuolelle kasvaen joksikin uudeksi »kapinalliseksi itsetajunnaksi». Niin suhteellisia kuin nämä termit olivatkin, ne antoivat Marxille ja Engelsille sopivan muodon sen dialektiikan ilmaisemiseksi, joka sisältyi työtätekevien joukkojen surkeaan ja samalla omistavia luokkia uhkaavaan asemaan. 1800-luvulla näiden joukkojen kurjistuminen oli kehittynyt äärimmilleen, erityisesti proletariaatin, uuden voiman, joka kykeni murskaamaan kaikki perinteelliset alistusmuodot, joilla entiset elämän herrat sortivat enemmistöä.

»Koska vieraantuminen kaikesta inhimillisestä, jopa inhimillisen näennäisyydestäkin on muotoutuneessa proletariaatissa viety käytännöllisesti katsoen loppuun, koska proletariaatin elinehdoissa kaikki nykyisen yhteiskunnan elinehdot ovat saavuttaneet epäinhimillisyyden huipun, koska ihminen on proletariaatissa kadottanut itsensä, mutta samalla sekä hankkinut teoreettisen tietoisuuden tästä kadottamisesta että myös välittömästi pakotettu — aivan väistämättömän, millään kaunistelemattoman, absoluuttisesti käskevän puutteen vuoksi, tuon välttämättömyyden käytännöllisen ilmauksen vuoksi — kapinaan tuota epäinhimillisyyttä vastaan, juuri siksi proletariaatti voi ja sen täytyy vapauttaa itsensä. Mutta se ei voi vapauttaa itseään hävittämättä omia elinehtojaan. Se ei voi hävittää omia elinehtojaan hävittämättä kaikkia nykyisen yhteiskunnan epäinhimillisiä elinehtoja, jotka keskittyvät sen omaan asemaan» (2, 38).

Sosialistiset kirjailijat eivät pidä proletaareja *jumalina*, mutta he tietävät, että proletariaatin yhteiskunnallinen asema väistämättä sanelee sille sen historiallisen tehtävän ja että »huomattava osa Englannin ja Ranskan proletariaattia tajuaa jo historiallisen tehtävänsä ja työskentelee jatkuvasti kehittääkseen tämän tajuamisen täyteen selvyyteensä».

»Saksalaisessa ideologiassa» Marx torjuu Stirnerin teke-

mät irvikuvat proletariaatista. Stirner puhui *työläisestä inhimillisenä* antiteesinä porvarin järkiperäiselle ja itsekkäälle persoonalle. Proletaarin intohimoa ei voida verrata *huolen* tunteeseen, joka ainaisesti kalvaa pienomistajaa. Marx kirjoittaa: »'Huoli' ei ole muuta kuin alistettu ja sorrettu mielentila, joka porvarillisessa piirissä on työn välttämätön seuralainen, työn joka on kerjäläisen toimintaa niukan palkkansa ansaitsemiseksi. 'Huoli' kukkii puhtaimmassa muodossaan saksalaisen kelpo porvarin elämässä, missä se on luonteeltaan krooninen, ja 'pysyy aina itsensä tasoisena', surkeana ja halveksittavana, kun taas proletaarin puute on muodoltaan ankaraa, terävää, sysää hänet taisteluun ei elämän, vaan kuoleman johdosta, tekee hänestä vallankumouksellisen ja siksi se ei synnytä 'huolta', vaan intohimon» (3, 200).

Jopa tekopyhän Suen kuvauksessa äärimmäiseen nöyryytykseen ja köyhyyteen alennettu ihminen on inhimillisempi kuin ne, jotka pitävät oikeutenaan korjata hänen paheitaan. Sellainen on esimerkiksi Rigolette »Pariisin salaisuuksissa». Marx kirjoitti: »Hänen hahmossaan Eugène Sue kuvaa pariisilaisen ilotytön ystävällistä, inhimillistä luonnetta. Mutta taaskin kuuliaisuudesta porvariston edessä ja tyypillisestä halustaan liioitella hänen täytyy ihannoida *moraalisesti* ilotyttöä. Hänen täytyy tasoitella tytön elämänaseman ja luonteen teräviä kulmia ja nimenomaan hänen välinpitämätöntä suhtautumistaan avioliiton viralliseen muotoon, hänen naiivia suhdettaan Etudiantiin (opiskelijaan) tai Ouvrieriin (työläiseen). Nimenomaan tässä suhteessa hän muodostaa todella inhimillisen vastakohdan verrattuna porvarin tekopyhään, kovaan ja itserakkaaseen puolisoon ja koko porvarilliseen seurapiiriin, ts. koko viralliseen yhteiskuntaan» (2, 80).

Suen romaanin »spekulatiivinen rakennelma» on siinä, että kuvaillessaan Pariisin sosiaalisia vastakohtia, hän haluaa esittää näiden ristiriitojen näennäisenä ratkaisuna »kriittisen sankarin», Rudolfin, pelastustyön. »Pariisin salaisuuksien» sivuilla hän esittää »Ihmisen pojan», taivaan ja maan välittäjän, osaa. Rudolf yhdistää »turmeltuneen tajunnan» syyllisyyden tajuntaan ja täten poistaa kaikki merkit kapinasta virallista yhteiskuntaa vastaan. »Alhainen tajunta» ei voi enää muuttua »kapinalliseksi» tajunnaksi.

Rudolf toimii tällä tavalla »voimakkaan luonnonlapsen» teurastaja Chourineurin kanssa. Saavutettuaan hänen kunnioituksensa, Rudolf muuttaa hänet säädylliseksi »*moraaliseksi olennoksi*» (2, 173). Ensimmäisenä merkkinä muutoksesta on poliisiurkkijan ja rauhanhäiritsijän rooli, jota Chourineur esittää suhteessaan kaveriinsa. Rudolfin moraalisen saarnan vaikutuksesta tämä menneisyydessään murhan tehnyt ihminen kehittyy kavaltajaksi. »*Ensimmäisen kerran* elämässään hän suorittaa *konnantyön*» (2, 173). »Häikäilemättömän luonnonihmisen hämmästyttävää opetusta!» Marx huudahtaa. »Chourineur ilmaisee kriittisen muuttumisensa mitä suurimman salaisuuden, kun tunnustaa Rudolfille tuntevansa häneen samanlaista kiintymystä kuin *buldogi* tuntee herraansa: 'Je me sens pour vous comme qui dirait *l'attachement* d'un *bouledogue* pour *son maître*.' Entinen teurastaja on muuttunut koiraksi» (2, 174). Miltä tämä moraalinen buldogi sitten näyttää? »Tästä lähin hänen hyveensä ilmenevät koiran hyveinä, koiran rajattomana *'uskollisuutena'* herralleen. Hänen itsenäisyytensä, hänen yksilöllisyytensä häviävät olemattomiin. Mutta samoin kuin huonot maalarit joutuvat tekemään kirjoituksia tauluihinsa selittääkseen niiden sisällön, niin myös Eugène Sue panee 'buldogi' Chourineurin suuhun paperilappusen, jonka mukaan tämä tuon tuostakin julistaa hartaasti: 'pari sanaa — sinulla on sydän ja kunnia — ovat tehneet minusta *ihmisen*.' Viimeiseen hengenvetoonsa Chourineur etsii toimintansa vaikuttimia tästä paperilappusesta eikä inhimillisestä yksilöllisyydestään (2, 174).

Loppujen lopuksi muutos »moraaliseksi buldogiksi» ilmenee entisen murhamiehen ulkomuodossakin. »Olemme jo ihailleet Chourineurin *poroporvarillista säädyllisyyttä*, joka on tullut hänen *raa'an*, mutta *rohkean* kursailemattomuutensa tilalle. Nyt saamme tietää, että hän, niin kuin *'moraalisen olennon'* tulee ja pitää, on omaksunut myös *poroporvarin* tavat ja ryhdin» (2, 174).

Vastaavanlainen muutos on kaikkien Rudolfin kasvatustoimien tarkoituksena. Ja koska Eugène Suen onnistuu riistää kaikilta sankareiltaan yksilöllisyys ja voima, tehdä heistä pelkästään vallitsevan moraalin kuvia, hahmot menettävät sa-

malla alkuperäisen viehätyksensä. Suunnilleen näin käy Fleur de Marienkin.

»Tapaamme Fleur de Marien rikollisten parista ilotyttönä, rikollisten suosiman kapakan emännän orjattarena. Tästä nöyryytyksestä huolimatta hän säilyttää inhimillisen mielenjaloutensa, inhimillisen luontevuutensa ja kauneutensa. Nämä ominaisuudet miellyttävät hänen ympäristöään, ne korottavat hänet rikollispiirin runolliseksi kukkaseksi ja tuottavat hänelle nimen Fleur de Marie.

Fleur de Mariea on tarkkailtava huolellisesti hänen ensi esiintymisestään alkaen, jotta voitaisiin verrata hänen *alkuperäistä hahmoaan* sen *kriittiseen muokkaukseen.*

Niin hento kuin Fleur de Marie onkin, hän osoittaa heti alkuun elämänrohkeutta, tarmoa, hilpeyttä ja luonteen joustavuutta, mitkä ominaisuudet vasta selittävätkin hänen inhimillisen kehityksensä *epäinhimillisissä* oloissa.»

Hänessä on taistelijan ominaisuuksia. »Chourineurin pahoinpitelyltä hän puolustautuu saksillaan. Tämä on ensimmäinen elämäntilanne, josta hänet tapaamme. Tässä kohtauksessa hän ei esiinny turvattomana olentona, joka ilman vastarintaa antautuu ylivoimaisen raakuuden valtaan, vaan tyttönä, joka osaa puolustaa oikeuksiaan ja pystyy kestämään taistelun.» Hän kestää miehuullisesti asemansa »eikä heittäydy ruikuttajaksi», mutta hänen elämänasemansa on surkea — 'ça n'est pas gai'. Ja tässä odottamatta palaa myöhäisantiikin filosofin hahmo sellaisena kuin häneen tutustuimme Marxin väitöskirjassa. Nyt tämän kreikkalaisen ihanteen muodon edustajaksi »todellisuuden onnettomuuden» keskellä tulee koko uuden ajan sivistyksen kolminkertaisesti nöyryyttämä ihminen, joka samanaikaisesti on vapain jopa tulevaisuutta varten kypsyvän »rautaisen vuosisadan» kahleissakin. Marx kirjoitti Fleur de Mariesta: »Lopuksi hän lausuu menneisyytensä suhteen, vastakohtana kristilliselle *katumukselle*, seuraavan samalla kertaa stoalaisen ja *epikurolaisen* inhimillisen periaatteen, vapaan ja voimakkaan yksilön periaateen: *Tehtyä ei saa tekemättömäksi»* (2, 179).

Suoranaisena vastakohtana porvarin typerälle ja rajoittuneelle »rehelliselle tajunnalle», Marie ei käytöksessään lähde hyvän ja pahan välisestä abstraktisesta vastakohtaisuudesta, joka on käytännöllisesti katsoen tuhoutunut hänen yhteiskunnallisessa asemassaan, vaan omasta yksilöllisyydestään, luonnollisesta olemuksestaan. »Fleur de Marie ei tarkastele asemaansa vapaan luomistyön tuloksena, ei oman yksilöllisyytensä ilmennyksenä, vaan kohtalona, jota hän ei ole ansainnut. Tuo kova kohtalo saattaa vielä muuttua. Hän on vielä nuori.

Hyvä ja *paha* eivät Marien käsityksessä ole hyvän ja pahan *moraalisia abstraktioita.* Hän on *hyvä,* sillä hän ei ole kenellekään tuottanut *kärsimystä,* hän on aina ollut *inhimillinen* epäinhimillistä ympäristöä kohtaan. Hän on *hyvä* siksi, että aurinko ja kukkaset paljastavat hänelle hänen oman aurinkoisen ja kukkasen tavoin viattoman luonteensa. Lopuksi Marie on *hyvä* siksi, että on vielä *nuori,* täynnä toiveita ja elämänrohkeutta. Hänen asemansa *ei ole hyvä,* koska se merkitsee hänelle luonnonvastaista pakonalaisuutta, koska se ei ole ilmausta hänen inhimillisistä taipumuksistaan, ei ole hänen inhimillisten toiveitensa toteutuma, koska se on tuskallinen ja iloton. Hänen elinasemansa mittapuuna on hänen *oma yksilöllisyytensä,* hänen *luonnollinen olemuksensa* eikä *hyvän ihanne.*

Luonnossa, missä porvarillisen elämän kahleet murtuvat, missä Fleur de Marie voi vapaasti ilmentää itseyttään, hän huokuu sellaista elämäniloa, sellaista tunteiden rikkautta ja luonnonkauneuden tuottamaa inhimillistä riemua, että ne todistavat hänen yhteiskunnallisen asemansa vain hipaisseen hänen luonteensa ulkokuorta, olleen pelkkää epäonnea ja hänen itsensä olleen ei hyvä eikä paha, *vaan inhimillinen»* (2, 180).

Marx vertaa tätä Marien *»alkuperäistä hahmoa»* »Pariisin salaisuuksien» tekijän hänestä luomaan *»kriittiseen muunnelmaan».* Hän sanoo: »Tähän saakka olemme nähneet Fleur de Marien hänen alkuperäisessä, ei-kriittisessä hahmossaan. Eugène Sue on tässä kohonnut rajoittuneen maailmankatsomuksensa näköpiirin yläpuolelle. Hän on antanut iskun porvariston ennakkoluuloille. Ja nyt hän luovuttaa Fleur de Marien sankari Rudolfin käsiin sovittaakseen röyhkeytensä, saavuttaakseen kaikkien vanhojen miesten ja nais-

ten, koko Pariisin poliisilaitoksen, vallitsevan uskonnon ja 'kriittisen kritiikin' suosiota» (2, 181).

Rudolf houkuttelee Marien pois kapakasta ja uskoo hänet tekopyhän rouva Georgen ja pappi Laporten hoiviin. Tämän pariskunnan tehtävänä on musertaa Fleur de Marien omaperäinen luonteenvoima ja johdattaa hänet katumukseen. Tämä onnistuukin heille. »Pappi on jo onnistunut muuttamaan Marien välittömän naiivin luonnonkauneuden ihastelun *uskonnolliseksi* ihailuksi. *Luonto* on jo niin madaltunut, että se vaikuttaa hänestä hartaalta, *kristilliseltä* luonnolta, *luomakunnalta*. Läpinäkyvä ilmameri on madallettu liikkumattoman *ikuisuuden* himmeäksi symboliksi. Marie on jo oppinut ymmärtämään, että hänen olemuksensa kaikki inhimilliset ilmaukset olivat '*epäpyhiä*', vailla uskontoa, todellista pyhitystä, uskottomia ja jumalattomia. Papin täytyy mustata Marie tämän omissa silmissä, polkea hänen luontaiset ja henkiset voimansa ja lahjat tomuun tehdäkseen hänet herkäksi lupaamalleen yliluonnolliselle armolle — *kastetoimitukselle*» (2, 183). Kuten lukija havaitsee, tämä kaikki on niiden aatteiden yhteentörmäyksen pitemmälle menevää, reaalisempaa kehitystä, jotka kiinnostivat Marxia myöhäisantiikin ja kristinuskon syntymisen kaudella.

Papin teeskenteleväinen viisastelu saa Marien kärsimään ja johtaa hänet katumukseen. »Tästä hetkestä alkaen Mariesta tulee *synnintuntonsa orja*. Kun aikaisemmin hän kaikkein onnettomimmassakin tilanteessa pystyi kehkeytymään herttaiseksi ihmisyksilöllisyydeksi ja ulkonaisessa alennustilassaan tajusi *inhimillisen* olemuksensa *todelliseksi olemuksekseen*, niin nyt hän käsittää tuon nyky-yhteiskunnan loan, joka on hipaissut häntä ulkoapäin, sisimmäksi olemuksekseen, ja ainaisesta luulosairaasta itsekidutuksesta, johon tuo loka antaa aihetta, tulee hänen velvollisuutensa, itse jumalan viitoittama elämäntehtävä, hänen olemassaolonsa itsetarkoitus. Kun aikaisemmin hän kehui: 'En ole ruikuttaja' ja sanoi: 'Tehtyä ei saa tekemättömäksi', niin nyt hän näkee itsekidutuksen *hyväksi* ja katumuksen *maineeksi*» (2, 185). Niinpä Rudolfin kriittisen uudistustyön tuloksena Marien rohkeudesta, taisteluvalmiista luonteesta ei jää jälkeä-

kään. Hänen tarinallaan on tosi kristillinen kuolema luostarin muurien sisällä.

Vastaavalla tavalla, mutta paljon voimakkaimmin keinoin, silmien puhkaisemisen ja eristysselli-vankeuden tapaan Rudolf saa Maître d'école'n, »herkulesmaisen ja henkisesti erittäin tarmokkaan rikollisen» nääntymään moraalisesti. »Kasvatukseltaan hän on sivistynyt ja monitietoinen ihminen. Kiihkeänä atleettina hän törmää yhteen porvarillisen yhteiskunnan lakien ja tapojen kanssa, joiden yhteisenä mittana on keskinkertaisuus, heiveröinen moraali ja äänetön kaupankäynti. Hänestä tulee murhaaja ja hän ajautuu kaikkiin liiallisuuksiin, joihin vain kykenee voimakas temperamentti, joka ei löydä mistään itselleen sopivaa inhimillistä toimintaa» (2, 187).

Tämä merkittävä persoonallisuus olisi voinut löytää voimiaan vastaavan tehtävän titaanisessa taistelussa olemassaolevaa maailmanjärjestystä vastaan, taistelussa, joka ei johda rikoksen tapaiseen mielettömään protestiin. Mutta »Pariisin salaisuuksien» kirjoittaja ei suinkaan kuvaa siirtymistä »kapinallisesta tajunnasta» *vallankumoukselliseen* itsetajuntaan. Päinvastoin, kaikkien »Pariisin salaisuuksissa» esiintyvien voimakkaiden, aistiperäisesti kauniiden luonteiden täytyy romaanin abstraktisen rakenteen hyväksi kehittyä päinvastaiseen suuntaan tai oikeammin luopua luonteensa luonnonmukaisesta itsekehityksestä. Marx näkee tässä kaksi porvaristoa puolustelevan kirjallisuuden tuntomerkkiä, jotka johtavat samaan — sen abstraktisen suhtautumisen kuvaavaansa maailmaan, mikä muuttaa elävän persoonallisuuden kirjailijan suunnitelman oikeaksi todistavaksi automaatiksi, ja sen idealistisen moraalin, joka tekopyhästi torjuu aistillisuuden tunnustaakseen sen »epäinhimillisessä», historiallisesti määritellyssä muodossaan. Aistiperäis-konkreettisen todellisuuden itsekehitys tai sen alistaminen vieraan voiman alaiseksi, sopeutuminen tai taistelu — siinä loppujen lopuksi Marxin vallankumouksellisen ideaalin ja pikkuporvarillisen idealistisen maailmankatsomuksen välinen perusero, joka oli samanlainen sekä ranskalaisella romaanikirjailijalla Suella että saksalaisella filosofilla Szeligalla.

Marxin ja Engelsin luoma materialistinen dialektiikka

lähtee historiallisesta todellisuudesta ja kaikista sen ristiriidoista. Näiden ristiriitojen ratkaisu ei sisälly spekulatiiviseen »korkeampaan ykseyteen» eikä todellisuuden keskipakoisvoimien hillitsemiseen vaan kaikkien sen sisäisten antagonismien täydelliseen ja kaikinpuoliseen kehitykseen. Teoria proletariaatin historiallisesta tehtävästä saa oikeutuksensa siinä, että tämä luokka »ei ole yhteiskunnan painon alla mekaanisesti nöyristelevä ihmismassa, vaan sen *rappeutumisen kiihkeässä prosessissa syntyvä massa»*. Esiintyen johdonmukaisimmin vallankumouksellisena voimana ja »julistaessaan *olemassa olevan maailmanjärjestyksen rappeutumista»* työväenluokka »paljastaa vain *oman olemuksensa salaisuuden,* sillä se *juuri onkin* tämän maailmanjärjestyksen *todellinen* rappeutuminen» (1, 391).

»Saksalaisessa ideologiassa» Marx viittaa suoraan yhteiskunnallisen asenteensa ja dialektisen metodin myöhemmän kehityksen välillä olevaan lainmukaiseen yhteyteen. »Näin ollen tässä ei ole kyseessä Hegelin tapainen vastakohtaisuuden kahden puolen välinen »kielteinen ykseys» vaan aikaisemman materiaalisesti ehdollisen, yksilöiden olemassaolomuodon materiaalisesti ehdollinen tuhoaminen, jonka hävitessä myös tämä vastakohtaisuus ykseyksineen häviää» (3, 229). Kyseisessä tapauksessa on puheena »yksityinen ihminen» ja »yleisen», »egoismin» ja »itsensä kieltämisen» vastakohtaisuus. Proletariaatin vallankumouksen myötä syntyvä kommunistinen yhteiskunta ei pyri näiden olemusten mystiseen synteesiin, vaan ulospääsyyn yhteiskunnallisesta tilanteesta, jossa niiden välinen antagonismi on ikuinen.

Sitä vastoin vanha idealistinen dialektiikka, esiintyipä se sitten korkeammassa muodossa kuten Hegelillä tai vulgaaris-sentimentaalisessa asussa kuten Szeligalla, ei voi päästä »spekulatiivisen rakenteen» rajoista, jolle alistetaan elämän konkreettinen liike. Ja siinä mielessä se on Marxin ja Engelsin metodin vastakohtana. Sen filosofinen kaavio käsittää liikkeen ja lepotilan, pysyvyyden ja hajoamisen, kaikkien olemusten yleisen suhteellisuuden ja vanhan historiallisen näköpiirin rajoittaman terveen järjen yhteensovittamisen. Se pyrkii tajuamaan vastakohtaisuuden ykseyden ei suinkaan ristiriitojen johdonmukaisena kehityksenä, vaan niiden ku-

kistamisena, maailman vallankumouksellisen prosessin rajoittamisena ja jähmettämisenä.

Siksi Hegelillä »Hengen fenomenologiassa» »kapinallista tajuntaa», vallankumousta ja terroria seuraa »moraalisuuden» valtakunta, jossa »itsensätunteva henki» ratkaisee »sivistyksen» kauden ristiriidat. Siitä, että Hegel aikansa tavan mukaan käyttää työläisistä sanaa »kansanjoukko», »rahvas» (Pöbel), ei tietenkään pidä tehdä mitään yleisiä johtopäätöksiä. Tapaamme häneltä myös rikkauden kritiikkiä ja köyhyyden puolustelua. Mutta nimenomaan silloin kun hän kiittelee köyhyyden esteettistä puolta, hänen tarkoituksensa ei ole suinkaan vallankumouksellinen. Niinpä esimerkiksi ihaillessaan Murillon kerjäläispoikia, Hegel pitää heissä kauniina sitä, mitä hän nimittää »elämän sunnuntaipäiväksi» — iloista tyytyväisyyttä omiin oloihin, huoletonta joutilaisuutta, joka tekee näistä resupekoista jumalien veroisia. Jonkin verran totuutta Hegelin mietteissä tietenkin on, mutta jonkin verran totuutta on myös perinteisissä saduissa onnellisista kerjäläisistä ja onnettomista rikkaista, vaikka tuskin tarvitsee edes osoittaa, että tämä aihe soveltuu helposti luokkaeriarvoisuuden ideologiaan. Maalarina Murillo on usein erinomainen, ja kaikesta huolimatta hänen barokkiajan maailmantunteessaan ilmenee suunnatonta suloa.

Toisenlaiselta näyttää köyhyys Marxin kirjoituksissa. Se on ankara onnettomuus, joka johtaa sovittamattomaan sosiaaliseen ristiriitaan. Tosin »Pariisin salaisuuksissa» kyseessä eivät ole todelliset proletaarit. Sen henkilöt ovat kulkureita, kerjäläisiä, ilotyttöjä, mutta täälläkin, yhteiskunnan pohjalla, Marx näkee jotain paremmin kuvaamisen arvoista kuin porvarillisen elämäntavan proosallisuus ja ikävystyneisyys. Rohkea päättäväisyys, luonteen voimakkuus, taisteluvalmius ovat leimaa-antavia luonteenpiirteitä Chourineurin, Mâitre d'ecolen, Fleur de Marien tyyppisillä ihmisillä, ja ne tekevät heidän elämänsä kiitolliseksi materiaaliksi taiteilijalle. Ei edes Eugène Suen lattea porvarillinen moraali pysty täydellisesti pilaamaan sitä.

Mutta Marx ei rajoitu siihen, että työtätekevien ja osattomien elämä tarjoaa enemmän ainesta mielikuvitukselle kuin aristokratian ja porvariston kalpea maailma. Hän pu-

huu kirjallisuudesta, joka on lähtöisin *»kaikkein alimmista luokista»* (Bruno Bauerin terminologian mukaisesti). »Jos kritiikki tuntisi paremmin alempien kansanluokkien liikkeen, se tietäisi, että mitä päättäväisin vastustus, jota alimmat luokat kokevat käytännön elämän taholta, panee ne muuttumaan joka päivä. Uusi proosa ja runous, jotka Englannissa ja Ranskassa ovat peräisin alimmista kansanluokista, osoittaisivat kritiikille, että alimmat luokat kykenevät kohoamaan korkeammalle henkisen kehitysvaiheen asteelle ja ilman välitöntä kriittisen kritiikin pyhän hengen vuodatusta», Marx kirjoittaa Baueria vastaan (2, 143).

Tämä riittää selvittämään Marxin suhdetta kysymykseen proletariaatin kirjallisuudesta. Sitä mukaa kun työväenluokka maailman vallankumouksellisessa muuttamisprosessissa muuttaa omaa luonnettaan, se luo oman kirjallisuutensa, joka kuvastaa sen historiallista tehtävää ja on kaukana porvarillisen sentimentaalisen ja filantrooppisen kaunokirjallisuuden latteudesta. Niinpä kiistellessään vanhan työtoverinsa Arnold Rugen kanssa, joka ei ylittänyt porvarillista radikaalia ja sorretun enemmistön etujen todellista puolustajaa erottavaa rajaa, Marx viittaa ylpeänä sleesialaisten kankureiden lauluun »Weberlied». Tässä kansan muusan tuotteessa hän näki osoituksen Saksan työväenliikkeen tulevasta laajuudesta. »Muistettakoon lähinnä *Weberlied,* tuo rohkea taistelu*huuto,* jossa ei edes mainita kotiliedestä, tehtaasta, piirikunnasta, vaan proletariaatti julistaa heti alkuun ihmeteltävän määrätietoisesti, jyrkästi, kursailematta ja määräävästi olevansa yksityisomaisuuden yhteiskuntaa vastaan. Sleesian kapina *alkaa* juuri siitä, mihin englantilaiset ja ranskalaiset työläiskapinat *lopettavat,* — nimenomaan siitä, että ollaan tietoisia proletariaatin olemuksesta» (1, 404).

II

Ainoastaan Marxin filosofinen materialismi, kirjoitti Lenin, avasi työväenluokalle ulospääsyn henkisestä orjuudesta, jossa koko sorrettu ihmiskunta oli siihen asti kitunut.[19] Toisaalta nimenomaan proletariaatin historiallisen roo-

lin tunnustaminen johdatti Marxin ja Engelsin dialektisen materialismin teoriaan. Tästä saavuttamastaan korkeudesta marxismin perustanluojat suuntasivat tuhoavan kritiikin koko »saksalaista ideologiaa», toisin sanoen idealistista koulufilosofiaa ja siihen liittyviä pikkuporvarillisen sosialismin ja anarkismin muotoja vastaan.

Kuten tiedämme, Hegelin estetiikan arvostelu oli Marxille tietyssä määrin itsekritiikkiä. Jos yhteiskunnan materiaalinen puoli oli hänestä ennen ollut merkitykseltään alempi, niin nyt jaottelu saa päinvastaisen merkityksen, alemmasta tulee *perusta* sen yläpuolelle kohoavalle päällysrakenteelle. Ihmisten yhteiskunnallisten toimintojen kaikkien puolien kehitystä säätelee loppujen lopuksi heidän materiaalisen tuotantonsa ja uusintamisensa *omaehtoinen kehitys.* Vastaavasti muuttuu myös taiteellisen luomisen asema. Taiteella, kuten ei oikeudella, valtiolla eikä uskonnolla, ole itsenäistä historiaansa, täysin riippumaton se on vain ideologien mielessä. Todellisuudessa kaikki henkisen tuotannon alat ovat riippuvaisia yhteiskunnan historiallisesta kehityksestä.

Tästä ei suinkaan seuraa, että dialektisen materialismin maailmankatsomuksessa taide esittäisi alistettua osaa (kuten Pisarev asetti suutarin Rafaelin edelle). Sitä vastoin, nimenomaan idealistisen taiteen *ylentämisen* materiaalisen todellisuuden yläpuolelle kääntöpuolena on tavallisesti sen askeettinen *alentaminen,* sillä kaikessa taiteellisessa luomisessa ilmenee aistiperäinen, konkreettinen suhde maailmaan. Siksi kun Hegel esittää taiteen rappion johtuvan sen hahmojen aistiperäisestä luonteesta, jotka tekevät taiteilijasta epätäydellisen, vaikkakin syvällisen ajattelijan, Marx pitää tämän ilmiön syynä ohimeneviä, historiallisesti konkreettisia ehtoja ja puolustaa taiteen oikeutusta, aistiperäisyyden oikeutusta sellaisenaan. Tässä suhteessa häneen vaikutti tutustuminen Feuerbachin esteettisiin katsomuksiin.

Sosiaaliselta sisällöltään Feuerbachin esteettis-filosofinen ihanne oli »edistyksellisen porvarillisen demokratian tai vallankumouksellisen porvarillisen demokratian»[20] ihanne. Vastustaen spekulatiivista teoriaa aistiperäisen olemuksen arvottomuudesta ja tätä teoriaa vastaavaa käytäntöä, jossa sortajat alistavat »sorretun luontokappaleen», Feuerbach käy

puolustamaan luontoa ja ihmistä. Kun Hegelillä kaikki materiaalis-aistiperäinen esiintyy hengen »vieraantumisena» (Entfremdung), niin ainoa keino »perehtyä» (Aneignung) esineelliseen maailmaan on hänen mukaansa tiedostaminen. Taide itse on epätäydellinen tiedostamismuoto. Feuerbach aivan oikein torjui tämän katsomuksen, joka sulattaa taiteen abstraktiseen ajatteluun. Hänen teoksestaan »Kristinuskon olemus» (ks. varsinkin lukua XII) tapaamme jo tutun antiteesin toisaalta vapaan inhimillisyyden ja kauniin hellenistisen muodon ja toisaalta juutalais-kristillisen uskonnollisen ja spekulatiivisen kaiken luonnollisen vääristelyn välillä. Feuerbachin myötätunto oli kokonaan luonnon ja kreikkalaisten puolella.

Siirtyminen Hegelin idealismista Feuerbachin materialismiin liittyi siis taiteen ja yleensä aistiperäisen tajuntamuodon vapauttamiseen sitä orjallisesti alistavasta abstraktisesta ajattelusta. Ihminen perehtyy maailmaan ei ainoastaan ajattelun välityksellä, hän kasvaa luonnosta ja tunkeutuu siihen kaikin reaalisen olentonsa voimin. Tällaiset aatteet olivat läheisiä Marxille jo vuosina 1843—44, vaikkakin hänen esittämänsä materialistinen ajatus ihmisen yhteydestä luontoon sisälsikin joitakin olennaisia eroja. Vuoden 1844 taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa hän sanoo, että kaikki inhimilliset voimat saavat erikoislaatunsa, joka on ominainen niiden kehitykselle »esineellis-todellisen», elollisen, aistimuksellisen olemisensa pohjalta. »Ihmistä ei siis esineellisessä maailmassa vahvisteta ainoastaan ajattelussa, vaan *kaikilla* aisteilla» (EB, 1, 541).

Joskin Marx myöhemmin, vuosien 1857—1858 taloudellisissa käsikirjoituksissa erottaa maailman »taiteellisen, uskonnollisen, käytännöllis-henkisen omaksumisen» sen omaksumisesta »ajattelevan pään» kautta (13, 633), niin nyt hän tarkastelee uskontoa pelkästään muodon kannalta. Uskonnolliset käsitykset ovat kaukana järjen puhtaasti teoreettisesta toiminnasta, ja siinä mielessä ne ovat muodollisesti lähempänä taidetta, vaikkakin ne ovat olemukseltaan, kuten ilmenee monista muista Marxin huomautuksista, vieraita myös aistin alalla. Kun on puhe uskonnosta, maailman »käytännöllis-henkinen omaksuminen» johtaa sen aistiperäisen

luonteen alistamiseen osittain todelliselle ja osittain mielikuvitukselliselle ja voimattomalle.

Mitä Feuerbachiin tulee, kaikessa materialismissaankin hän pysyy kaksinaisena hahmona. Hänestä uskonto on persoonallisuuden luonnollisen elämän vääristelyä, mutta toisaalta se on ihmisen todellisen olemuksen ihmeellistä mietiskelyä. Tulee hylätä uskonnollisen asketismin vääristynyt muoto, säilyttäen ihmisen ja kauneuden uskonto, vakaasti tajuttuna, ilman kirjallista metaforaa. Monessa kohdin Feuerbach palaa Hegeliä edeltävään saksalaiseen estetiikkaan. Hänestä esimerkiksi esteettinen luominen sinänsä kykenee voittamaan esineen vierauden ja subjektin egoismin. Kauneus on hänestä puhdas muoto, vapaan subjektiivisesta ympäristöstä nauttimista (vrt. Karl Grünin julkaisemat esteettiset fragmentit vuosilta 1829—1832).

Plehanov huomautti jonkin verran hämmästyneenä, että monet Feuerbachin seuraajat Saksassa arvostivat erityisesti »taiteen itsenäisyyttä» ja jopa moittivat spekulatiivista estetiikkaa siitä, että se halveksi vapauttaan yhteiskunnan velvoitteista.[21] Mutta itse asiassa tällainen asenne ei ole kummallinen. Se on peräisin Feuerbachin materialismin perusluonteesta. Esteettisen luomisen muodollisen puhtauden korostaminen aina siihen, että evättiin taiteilijalta oikeus osallistua aatteelliseen taisteluun, oli yksipuolista reaktiota Hegelin estetiikkaan, sisällykselliseen estetiikkaan. Tälle pohjalle kehittyvä valheellinen äärimmäisyys haki olemassaolonsa oikeutta siitä, että aistihavainto ei saa olla abstraktisen ajattelun orjuuttama.

Feuerbachin materialismi torjui Hegelin omaksuman käsityksen hengen ja materian välisestä näennäisestä ristiriidasta historiallisen prosessin liikkeellepanevana voimana mutta se hylkäsi myös kaikenlaisen ristiriidan niiden välillä ja samalla yleensä historiallisen »välitystehtävän». Siksi siinä *maailmanomaksuminen* on puhtaasti spekulatiivinen akti, kun taas idealisti Hegel piti sitä jo toimintana, tosin puhtaan ajattelun toimintana, »abstraktisena työnä».

Feuerbachilla esiintyy jo osittain imelää ihmisen ylistystä (sopusoinnussa luonnon kanssa) josta tuli kaiken Saksan »todellisen» sosialismin kirjallisuuden pohja. Omaa tietään

Feuerbachin humanismi, varsinkin Karl Grüniltä saamassaan vulgaarissa muodossa, johtaa koko olemassaolevan maailman kakofonian ihannointiin, mukaanluettuna ihmiskunnan sorretun enemmistön onneton asema. »Ihmiseltä» vaaditaan vain, että hän *tajuaa* oman ykseytensä häntä ympäröivän maailman kanssa ja että hän samalla julistaa tämän maailman *omakseen,* vaikkakin todellisuudessa häntä kaikkialla ympäröisi »vieras». Engelsin tehtäväksi jäi saksalaisen »todellisen» sosialismin kriittinen tuhoaminen runoudessa ja proosassa.

Vasta Marxilla ja Engelsillä »omaksuminen» saa historiallisen ja vallankumouksellisen merkityksen. Vaikka Marx tekikin lopun dialektiikasta, joka tarkasteli aistiperäis-esineellistä maailmaa hengen »vieraantumisena itsestään» hän ymmärsi kuitenkin hyvin, että tämä maailma ei tule ihmisen »omaksi» ajattelukykymme yksinkertaisen päätöksen kautta, vaan pitkällisen käytännön taistelun tuloksena. Todellisuuden »esineellistymisestä vapautumisen», sen karkean luonnontieteellisen muodon menettäminen, on itsessään materiaalinen prosessi, ihmisen subjektiivisten voimien ja kykyjen »esineellistymisprosessi». »Havaitaan kuinka *teollisuuden* historia ja teollisuuden kehittynyt *esineellinen* läsnäolo on *inhimillisten olemuksen voimien avattu* kirja, aistimellisesti esillä olevaa ihmisen *psykologiaa»* (EB, 1, 542).

Aisteilla on oma historiansa. Emme ole alusta pitäen saaneet taiteen kohdetta emmekä esteettiseen tajuntaan kykenevää subjektia; ne muotoutuvat ihmiskunnan tuotannollisen toiminnan prosessissa. »Toisaalta, subjektiivisesti käsitettynä: kuten vasta musiikki herättää ihmisen musiikkitajun, kuten kauneimmallakaan musiikilla *ei ole* mitään mieltä, merkitystä epämusikaaliselle korvalle eikä se ole sille mikään esine, sillä minun esineeni voi olla ainoastaan jonkin olemukseni voiman vahvistus, voi siis olla minulle ainoastaan siten kun minun olemukseni voima on itselleen subjektiivisena kykynä, sillä jonkin esineen, kohteen mieli, merkitys menee minun kannaltani ainoastaan niin pitkälle kuin *minun* aistini menee (esineellä on mieltä, merkitystä ainoastaan sitä vastaavalle aistille) — siten ja siitä syystä ovat yhteiskunnallisen ihmisen *aistit toisia* aisteja kuin ei-yhteiskunnallisen ihmisen. Vasta inhimillisen olemuksen esineellisesti kehkeytyneen rikkauden kautta kehittyy ja osittain vasta syntyy subjektiivisen *inhimillisen* aistimellisuuden rikkaus, kehittyy musikaalinen korva, muodon kauneutta tajuava silmä, lyhyesti sanottuna vasta sen kautta kehittyvät inhimillisiin nautintoihin, mielihyvään kykenevät *aistit,* ne aistit, jotka vahvistavat itsensä *inhimillisinä* olemuksen voimina... Siis inhimillisen olemuksen esineellistyminen — sekä teoreettiselta että käytännölliseltä kannalta — on tarpeen sekä *tekemään* ihmisen *aistit inhimillisiksi* että luomaan inhimillisen ja luonnollisen olemuksen koko rikkautta vastaavan *inhimillisen aistin»* (EB, 1, 541 — 542).

Esteettinen tarve ei ole mitään biologisesti saatua ennen kutakin yhteiskunnallista kehitystä. Se on historian tuotetta, tulosta pitkällisestä materiaalisen ja henkisen tuotannon kehityksestä. »Taiteen esine, kohde — samoin kuin kaikki muut tuotteet — luo yleisön, joka ymmärtää taidetta ja kykenee nauttimaan kauneudesta. Niinpä tuotanto ei ainoastaan luo esinettä subjektia varten, vaan myös subjektin esinettä varten» (»Grundrisse...», s. 14). Puhuttaessa Marxin esteettisistä katsomuksista ei saa millään muotoa unohtaa tätä subjektin ja objektin välistä dialektiikkaa, jossa ratkaisevaa osaa näyttelee nimenomaan luominen, tuotanto, Produktion.

Alkuperäisessä muodossaan tuotanto ja kulutus ovat vielä luonteeltaan eläimellisiä. Työ on vaistonvaraista, ja kulutus tapahtuu karkeassa, petomaisessa muodossa. »Eläin on välittömästi yhtä elämäntoimintansa kanssa. Eläin ei eroa siitä. Eläin on *elämäntoiminta.* Ihminen tekee itse oman elämäntoimintansa tahtonsa ja tietoisuutensa esineeksi, kohteeksi. Hänen elämäntoimintansa on tietoista. Se ei ole sellainen määritys, johon ihminen välittömästi samaistuu. Tietoinen elämäntoiminta erottaa ihmisen välittömästi eläimellisestä elämäntoiminnasta» (EB, 1, 516).

Verratkaa näitä vuoden 1844 taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista lainattuja sanoja seuraavaan kohtaan Marxin »Pääomasta»: »Hämähäkki suorittaa tehtäviä, jotka muistuttavat kutojan työtä, ja mehiläinen saattaa vahakennojensa rakenteella monta ihmisiin kuuluvaa rakennusmes-

taria häpeään. Mutta huonoimmankin rakennusmestarin erottaa parhaimmastakin mehiläisestä jo aivan alusta se, että hän on rakentanut kennot päässään ennen kuin hän rakentaa ne vahasta» (23, 192).

Mistä sitten on peräisin ihmisen etevämmyys? Muistakaamme Schillerin runoa »Taiteilijat»;

On mehiläinen kova ahkeroimaan
ja uuttera on myös maan matonen.
Vain sulle tiede antaa hengenvoimaa,
vain sulle taide kuuluu, ihminen.

Näissä runoilijan sanoissa ilmenee äärimmäisen selvänä vanha filosofinen kaavio, jonka mukaan ihminen alusta alkaen kuuluu kahteen maailmaan — henkiseen ja aistimukselliseen. Taide on välttävä jäsen yleisessä maailmanhierarkiassa, joka kohoaa alhaalta ylöspäin — karkean eläimellisestä epäaistilliseen eetterin asukkaaseen. Aistimuksellisen ja ajatuksellisen välinen vastakohtaisuus saa siis epähistoriallisen luonteen.

Marxille tietoisen aineksen erottaminen välittömästä, vaistonvaraisesta elämästä, kyky asettaa itsensä tajuamisen kohteeksi oli historiallisesti kehittyvä ilmiö. Me emme ole saaneet sitä aikaisemmin, vaan se kasvaa esineellisen tuotantotoiminnan kehityksen väistämättömässä prosessissa. Tajunta on esineen vastakohta ja samanaikaisesti yhtyy siihen.

Ihmisestä ja hänen kehityksensä todellisesta, käytännöllisestä lähteestä Marx kirjoittaa seuraavaan tapaan: »Hän panee liikkeelle ruumiiseen kuuluvat luonnonvoimat — käsivarret ja sääret, pään ja kädet — omaksuakseen luonnonaineen hänen omalle elämälleen kelpaavassa muodossa. Vaikuttaessaan tällä liikkeellä luontoon itsensä ulkopuolella ja sitä muuttaessaan hän muuttaa samalla omaa luontoaan. Hän kerittää uinuvia kykyjään ja alistaa niiden voimat käskyvaltaansa» (23, 192).

Tietoinen tarkoitus, jatkaa Marx, »lakina määrää hänen toimintansa laadun ja tavan.» Ja sille hänen »täytyy alistaa tahtonsa.» Mutta tämä alistaminen ei ole mikään yksinäinen teko. »Paitsi niiden elinten ponnistusta, joilla työskennellään, koko työn kestäessä vaaditaan tarkoituksenmukaista tahtoa,

joka ilmenee tarkkaavaisuutena ja on sitä välttämättömämpi, kuta vähemmän työn oma sisältö ja sen suorittamistapa tempaavat työntekijän mukaansa, kuta vähemmän hän siis nauttii siitä ruumiillisten ja henkisten voimiensa leikkinä» (23, 193).

Aistin ja järjen välinen ero on siis saatu yhdessä tietoisen työn välttämättömyyden kanssa. Mutta tämä ero ei suinkaan aina ole muodoltaan vihamielinen suhde. »Fetiššin palvojan aistimellinen tajunta on erilainen kuin kreikkalaisen, koska hänen aistimellinen olemisensa on erilainen. Aistin ja hengen abstraktinen vihollisuus on välttämätön niin kauan kuin ihmisen oma työ ei vielä tuota inhimillistä aistia luonnolle, inhimillistä luonnon aistia eikä siis myöskään *ihmisen luonnollista* aistia» (EB, 1, 552). Mutta ihminen voi myös menettää sen minkä hän on luonut. Marxille kapitalistinen tuotanto merkitsee nimenomaan paluuta »aistin ja hengen abstraktiseen vihollisuuteen», toisin sanoen se on nykyaikaista fetišismiä.

Vain silloin kuin työtätekevä yksilö luovuttaa työnsä ilman minkäänlaista mielihyvää, kun tahdon ja tarkkaavaisuuden vallitsevan voiman täytyy voittaa vaistomainen vastenmielisyys — vasta silloin alkaa Kantin vastakohta *leikin* ja *työn* välillä. Tässä historian vaiheessa ihmisen järkikin, hänen suurin siunauksensa, esiintyy vieraantuneessa, kuivakiskoisessa muodossa, ja aistillisuus suunnataan irrationaalisiin haluihin. Siksi se kapinoi psykologisen sensuurin iestä vastaan yhtä villein ja epäluonnollisin äärimmäisyyksin kuin rikollinen porvarillisen oikeuden suppeaa horisonttia vastaan. Tämä vihamielinen suhde aistin ja järjen, mielikuvituksen runollisen leikin ja elämän proosan välillä, — suhde, jonka idealistinen maailmankatsomus johtaa inhimillisen hengen kohtalokkaaseen kaksijakoisuuteen — perustuu tiettyihin tuotantomuotoihin. Se kehittyy pisimmälle kapitalistisen elämänjärjestelmän pohjalla, kuten myöhemmin tulemme näkemään.

Siispä samalla kun tietoinen työ erotetaan puhtaasti luonnontieteellisistä tehtävistä, vapauduttaessa luonnon rajoittuneisuudesta kasvaa myös yhteiskunnan yhteys luontoon. Ihminen asettaa itselleen tietoisia päämääriä, ja ne toteutu-

vat esineellisessä maailmassa käytännön välityksellä. Tapahtuu niin sanottu maailman *inhimillistyminen.* »Tämä on mahdollista vain siten, että esine tulee ihmiselle *yhteiskunnalliseksi* esineeksi ja ihminen itse tulee itselleen yhteiskunnalliseksi olemukseksi, olennoksi, ja vastaavasti yhteiskunta tulee tässä esineessä hänelle olemukseksi» (EB, 1, 549).

Toisin kuin eläin, ihminen ei tuota ainoastaan tietoisesti, vaan universaalisti. Hänen lajielämänsä ei muodostu enää tietyistä vaistonvaraisista toiminnoista, vaan nimenomaan *yhteiskunnallisesta tuotannosta.* »Luodessaan, tuottaessaan käytännössä *esineellistä maailmaa, muokatessaan* epäorgaanista luontoa ihminen todistaa itsensä tietoiseksi lajinolennoksi, ts. olennoksi, joka suhtautuu lajiin omana olemuksenaan tai itseensä lajinolentona. Tosin myös eläin tuottaa. Se rakentaa itselleen pesän, asuntoja — esimerkiksi mehiläinen, majava, muurahainen jne. Mutta se tuottaa ainoastaan sen, minkä se tarvitsee välittömästi itselleen tai poikasilleen; se tuottaa yksipuolisesti, kun ihminen puolestaan tuottaa universaalisti; se tuottaa ainoastaan välittömän fyysisen tarpeen pakottamana, kun taas ihminen tuottaa fyysisestä tarpeesta riippumatta ja tuottaa toden teolla vasta ollessaan vapaa tästä tarpeesta; eläin tuottaa ainoastaan itsensä, kun ihminen puolestaan tuottaa uudelleen, reprodusoi koko luonnon; eläimen tuote kuuluu välittömästi sen fyysiseen ruumiiseen, kun taas ihminen on vapaasti vastakkain tuotteensa kanssa. Eläin muovaa materiaa ainoastan oman lajinsa mitan[22] ja tarpeen mukaan, kun taas ihminen osaa tuottaa jokaisen lajin mitan mukaan ja osaa kaikkialla soveltaa esineeseen siihen kuuluvaa mittaa; täten ihminen muovaa materiaa myös kauneuden lakien mukaan (EB, 1, 517).

Esineiden taiteellinen muokkaaminen on siis yksi tapa *omaksua* maailma. Taiteellinen luomisprosessi on aatteen tai tarkoituksen toteutumisen yksittäistapaus esineellisessä maailmassa, »esineellistymis»- tai muotoutumisprosessi. Mutta toisin kuin esineen omaksumisen välitön ja karkea muoto, taide alkaa silloin kun luovan toiminnan pohjana on universaalinen *mitta,* tai yksinkertaisemmin asian ilmaisten, kun esineet ja niiden kuvat ihmisen päässä eivät turmellu subjektiivisen mielivallan hyväksi, niitä eivät vääristele asiaan

puuttuvat, ulkopuoliset voimat (esimerkiksi mielivaltaiset tarkoitusperät tai abstraktiset aatteet), ja kun taiteilija panee käsittelemänsä materiaalin puhumaan sille ominaisella kielellä, paljastaen sille ominaisen sisäisen totuuden.

Esteettinen suhtautuminen todellisuuteen merkitsee sisäistä orgaanista ykseyttä esineen kanssa; se on yhtä kaukana abstraktisesta, tarkasteluun perustuvasta harmoniasta esineen kanssa kuin oman dialektiikkansa mielivaltaisesta loukkaamisesta. Tällaisessa muodossa ykseys ei ole ristiriidassa yhteiskunnallisen tuotannon edistyksellisen kehityksen kanssa. Päinvastoin, se on tämän kehityksen korkein henkinen tuote.

Vaikka yllä lainatussa otteessa (vuodelta 1844) vielä esiintyykin jälkiä Feuerbachin terminologiasta, itse asiassa siinä ilmenee Marxin materialismin pääeroavuus — tuotannollisen aistimuksellis-esineellisen toiminnan aate, ts. tuotannon ylivalta kulutukseen nähden. Kun Feuerbach kaikkialla käsitellessään taidetta valitsee lähtökohdakseen *tarkastelun,* Marx alituiseen korostaa tuotannollisen, luovan aineksen merkitystä: se muodostaa esteettisiä tarpeita ja harjoittelun kautta johtaa ne eteenpäin alkuperäisen raakuuden tilasta.

Esteettistä tarvetta ja esteettisesti kehittynyttä subjektia ei ole annettu meille alusta pitäen, kuten ei vapautta ihmisolennon aineellisen puolen ikuisesta taakastakaan. Ne eivät ole myöskään ikuisesti eteenpäin pyrkivän yliluonnollisen voiman tuotetta, vaan ne muodostuvat materiaalisen yhteiskuntaelämän omaehtoisen kehityksen tuloksena, todella empiirisen ihmisen kohotessa oman, olosuhteiden luoman rajoittuneisuuden yläpuolelle.

Marx kirjoittaa muistiin F. T. Vischerin »Estetiikasta» seuraavan mielenkiintoisen huomion: »Kaksi väitettä, että kauniista nauttiminen on täysin välitöntä ja että se edellyttää sivistystä, näyttävät olevan ristiriidassa keskenään. Mutta ihmisestä tulee se, mikä hän on, hän saavuttaa todellisen luontonsa vain sivistyksen kautta[23]» (julkaisemattomista vihkoista vuodelta 1857).

Niinpä siis esineellisen toiminnan, toisin sanoen materiaalisen tuotannon kehittyessä kehittyvät myös kykymme: »Kulutus kohoaa alkuperäisen luonnollisen karkeutensa ja

välittömyytensä yläpuolelle.» Se vuorostaan vaikuttaa tuotantoon, täydellistäen sitä, lopettaen esineen esineenä, »sulattaen sen, hävittäen sen itsenäisen muodon, kohottaen toistamistarpeen välityksellä tuotannon ensi vaiheessa kehittynyttä kykyä aina mestaruuteen asti» (»Grundrisse. . .», s. 13—14, 14—15).

Tällainen on *dialektinen* ratkaisu ongelmalle subjektiivisuudesta ja objektiivisuudesta taiteellisessa luomisessa ja esteettisessä suhteessa todellisuuteen. Tässäkään, kuten tietoteoriassakaan ei ole suinkaan kysymys abstraktisista suhteista, vaan *historiallisesta* kehityksestä. Sen pääkohta on siirtyminen ei-taiteellisesta taiteelliseen, luomis- ja tajuamiskykyymme progressiivisessa kehityksessä nimenomaan henkisen tuotannon ansiosta ja ennen kaikkea teollisuuden, inhimillisen työn »esineellisen maailman» laajentamisen ansiosta. Kivikirves, saviastia, soiva kieli merkitsevät merkkipaalua muodon aistimme, näkömme, musikaalisen kuulomme, kaikkiaan taiteellisen tajuamisemme kehityksessä.

Mutta tuotantovälineet ja esineet eivät ole olemassa sellaisinaan tiettyjen historiallisten yhteiskuntamuotojen ulkopuolella. Tämä taas tekee taiteen dialektisen kehityksen vieläkin monimutkaisemmaksi suhteessaan materiaaliseen tuotantoon.

III

Ensi näkemältä saattaa vaikuttaa siltä, että marxismin kannalta katsoen yhteiskunnan materiaalisten tuotantovoimien kehitys ja taiteellinen kehitys etenevät rinnakkaisina. Mitä korkeampi on yleensä yhteiskunnallinen kehitystaso, sitä korkeampaa ja arvoltaan rikkaampaa on taide. Tällaisen ratkaisun tapaamme useilla tekijöillä, jotka käsittelevät marxilaista taiteen historiaa. Mutta tällainen käsitys on abstraktinen ja siksi virheellinen.

Marx ilmaisi itse sangen selkeästi näkökantansa »Pääoman» luonnoksen kuuluisissa mietelmissä (vuodesta 1903 lähtien ne tunnetaan katkelmina »Grundrissen» johdannosta). Siinä hän puhuu »aineellisen tuotannon kehityksen epäsuhteesta taiteelliseen tuotantoon nähden». Edelleen: »Taiteen

kohdalla on tunnettua, etteivät tietyt taiteen kukoistuskaudet ole mitenkään suhteessa yhteiskunnan yleiseen kehitykseen, eivät siis myöskään yhteiskunnan aineelliseen perustaan, mikä muodostaa niin sanoakseni sen organisaation luurakenteen. Esim. kreikkalaiset verrattuina nykyajan kansoihin tai myös Shakespeare» (13, 640). Kreikan mytologian ja Kreikan taiteen pohjana oleva näkemys luontoon ei ole mahdollinen »Roberts & Co:n» rinnalla tai ranskalaisen pankin »Crédit mobilierin» rinnalla. »Toiselta puolen: onko Akhilleus mahdollinen ruudin ja lyijyn aikakaudella? tai yleensä 'Iliadi' käsinpainimen tai itse painokoneen rinnalla? Eivätkö sankarilaulut ja tarut ja muusat häviä väistämättä kirjanpainannan ilmaantuessa, eivätkö siis eeppisen runouden välttämättömät edellytykset häviä?» (13, 641).

Tämä monasti väärin tulkittu kohta näyttää olevan ristiriidassa materialistisen historiankäsityksen kanssa. Joko taiteen kehitys noudattaa yhteiskunnan tuotantovoimien kehitystä, ja silloin voidaan puhua marxilaisesta taiteen historiasta, tai niiden välillä ei ole mitään vastaavuutta, ja silloin häviävät kaikki mahdollisuudet soveltaa historiallista materialismia taiteeseen. Usein kysymys asetetaan näin tai suunnilleen näin. Mutta tällainen kysymyksenasettelu merkitsee, ettei tajuta historiallisen materialismin teorian peruskohtaa. Havaitsemme heti, että oppi historiallisesti ehdollisesta ristiriidasta taiteen ja yhteiskunnan välillä on yhtä välttämätön osa marxilaista taiteen historiaa kuin oppi niiden ykseydestäkin.

Tarpeiden muodostumis- ja kehitysprosessi, esineellisen maailman historiallinen »omaksumisprosessi» ei tapahdu *tasapainoisesti*. Maailman »omaksuminen» tapahtuu inhimillisten yhteiskunnallisten voimien »vieraantumisen» kautta — vapauden kasvaessa kasvaa myös luonnollisen välttämättömyyden voima. Tähän kehityksen ristiriitaan ovat jo kauan sitten kiinnittäneet huomiota monet huomattavat ajattelijat, joiden pelkkä luetteleminenkin veisi meidät liian kauas. Hegelin filosofiassa tämä maailmanhistorian tärkeä tosiseikka sai abstrakteimman ilmaisunsa. Historiallinen kehitys, sanoo Hegel, ei muistuta harmonista auringonnousua, vaan pikemminkin »julmaa epävapaata työskentelyä

omaa itseään vastaan». *Henki,* joka Hegelillä on todellisuuden demiurgi, on pysyvän sisäisen taistelun tilassa. Ristiriidassa itsensä kanssa ja »vieraantumisen» välityksellä se tuottaa itsensä. Siksi onnelliset kaudet ovat tyhjiä lehtiä historiassa, ja edistykseen liittyy väistämättömästi kokonaisten inhimillisen toiminnan alueiden häviäminen. Tällainen on taiteenkin kohtalo, taiteen, jossa henki näkee olemuksensa, nauttien olemisen valoisasta ilosta kuin lapsi, joka ei tunne työtä ja itsekieltäymystä.

Mutta vasta dialektisen materialismin ja proletariaatin vallankumouksen teorian pohjalta edistyksen *epäsuhtaisuuden* ongelma saa historiallisen luonteen. Marxin mielestä ei materiaalis-aistimuksellinen oleminen yleensä ole »vieraantunut», vaan sen tietty historiallinen muoto — tavaratuotannon fetišistinen maailma. »Esineiden vieraantuminen on käytäntönä ihmisen vieraannuttaessa itseään», kirjoitti Marx artikkelissaan »Juutalaiskysymyksestä» (1, 376). Tästä juontuu myös hänen ratkaisunsa kysymykseen taiteen historiallisista kohtaloista.

Historiallisen kehityksen epäsuhtaisuuden teorian ensimmäinen, yleinen muoto sisältyy jo Marxin ja Engelsin »Saksalaiseen ideologiaan» (1845—1846). Aloitamme tästä materialistisen historiakäsityksen varhaisesta esityksestä ja siirrymme sitten Marxin myöhempiin teoksiin. »Saksalaisen ideologian» ensimmäisen osan suurenmoinen luonnos valaisee maailmanhistoriaa vastakohtaisuuksien muodostumis- ja kehitysprosessina. Näiden vastakohtaisuuksien syntyminen tapahtuu esihistoriallisessa muinaisuudessa, niiden ratkaisuna voi olla vain työväenluokan kommunistinen vallankumous.

»Ihmisyhteiskunnan esihistoria» on työnjaon, kaupungin erottumisen kylästä ja muiden edistyksen alkuvoimaisten epäharmoonisten kehitysmuotojen historiaa. »Työnjaosta tulee todellista työnjakoa vasta, kun alkaa aineellisen ja henkisen työn jakautuminen...

Työnjaon mukana on käynyt mahdolliseksi ja jopa todelliseksi, että henkinen ja aineellinen toiminta, nautinto ja työ, tuotanto ja kulutus lankeavat eri yksilöiden osalle, ja niiden mahdollinen ristiriita voidaan estää vain kumoamalla jälleen työnjako» (3, 31—32).

Tämä luo historiallisen pohjan yhteiskunnallisen prosessin kolmen momentin väliselle ristiriidalle: »tuotantovoiman, yhteiskunnallisen olotilan ja tajunnan». Ne »voivat joutua ja pakostakin joutuvat keskenään ristiriitaan» (3, 32). Kuten tiedämme, inhimillisen yhteiskunnan elinvoimien tasapainon kipeät loukkaukset voidaan kumota vain siten, että yhteiskunnallinen työnjako »poistetaan» kaikkine seuraamuksineen.

Mutta työnjaolla on kaksi puolta ja kaksi historiallista muotoa. Yksikään monista uuden ajan demokraattisista ja sosialistisista kirjailijoista, kuvaillessaan surkeita seurauksia kansojen jakautumisesta moniin erillisiin ihmisheimoihin, ei asettanut epäilyksenalaiseksi sitä, että historiansa ensi vaiheessa tämä jakautuminen auttaa yksilöllisten kykyjen ja lahjakkuuden kehitystä, toisin kuin ihmistä turmeleva työnjako, joka sai Adam Fergusonin huudahtamaan 1700-luvun englantilaisista: »Me olemme heloottien kansakunta eikä meidän joukossamme ole enää vapaita kansalaisia!» (23, 375).

Tietty työnjaon taso on historiallisena edellytyksenä yksilöllisyyden kehitykselle. Nykyajan porvaria tosin tämä jako kiinnostaa vain »keinona tuottaa samalla työmäärällä enemmän tavaraa ja siten halventaa tavaran hintoja sekä kiihdyttää pääoman kasautumista.» Mutta klassisessa antiikissa työnjaon merkitys oli toinen. »Jyrkkänä vastakohtana tälle määrän ja vaihtoarvon merkityksen korostamiselle klassisen muinaisuuden kirjailijat puhuvat yksinomaan laadusta ja käyttöarvosta. Yhteiskunnallisten tuotantohaarojen eristymisen johdosta tavarat tulevat paremmin tehdyiksi, ihmiset valitsevat harrastustensa ja lahjojensa mukaisia toimialoja ja ilman toimialan rajoitusta ei voida missään saada mitään huomattavaa aikaan. Työnjako siis parantaa tuotteen ja tuottajan.» Tässä yhteydessä Marx siteeraa useita antiikin kirjailijoita, alkaen »Odysseian» luojasta: »Sillä toista miellyttää tämä toimi, toista toinen» (23, 386—387).

Antiikin työnjaossa laadullinen ja määrällinen puoli ovat suhteellisen sopusointuisat. Kaikkia inhimillisen toiminnan lajeja ja kaikkia inhimillisiä kykyjä ja lahjoja ei ole vielä alistettu pääoman kasautumisen abstraktiselle, määrälliselle

periaatteelle. Jo tämä piirre mahdollistaa antiikin korkean taiteellisen kehityksen syyn ymmärtämisen. Mutta ei siinä kaikki.

Antiikin yhteiskunnassa yksilö vapautuu yhteisön ja suvun siteistä, mutta hänestä ei vielä ole tullut kehittyneen tavaratalouden erillistä yksilöä. »Kollektiivisuus» (Gemeinwesen) ja erillinen yksilö eivät olleet vielä niin kaukana toisistaan kuin uudessa porvarillisessa yhteiskunnassa, missä erilaiset yhteiskunnalliset sidemuodot suhteessaan yksityiseen persoonallisuuteen esiintyivät pelkästään hänen yksityisten tarkoitusperiensä välineenä, ulkoisena välttämättömyytenä. Toisaalta yhteiskuntakaan ei vielä muuta ihmistä persoonattomaksi sosiaalisen mekanismin osaseksi. Vasta pääoman poliittinen taloustiede, joka panee samalle hyllylle hatun tuotantokustannukset ja ihmisen elinkustannukset, kykenee »muuttamaan ihmisen hatuksi» (4, 82).

Kreikan yhteiskunta tosin nojautui orjuuteen. Mutta antiikin tasavallan vapaan kansalaisen olisi täysin mahdotonta ymmärtää, miten kapitalistisen yhteiskunnan mahtavat tuotantovälineet muuttuvat pettämättömimmäksi keinoksi »muuttaa työläisen ja hänen perheensä koko elämä työajaksi», ja itse työläinen koneen lisäkkeeksi.

»Aristoteles, muinaisajan suurin ajattelija, unelmoi: 'Jos jokainen työkalu voisi tehdä tehtävänsä käskystä tai itse arvaten, niin kuin Daidaloksen taideteokset liikkuivat itsestään tai Hefaistoksen kolmijalat menivät omasta aloitteestaan pyhään työhön, jos samalla tavalla sukkulat itsestään kutoisivat, niin työnjohtaja ei tarvitsisi apulaisia eikä herra orjia.'

Ja Antipatros, kreikkalainen runoilija Ciceron ajoilta, tervehti vesimyllyn keksimistä viljan jauhamista varten, tätä kaikkien tuottavien koneiden alkumuotoa, orjattarien vapauttajana ja kultaisen ajan tuojana!»

Näihin sanoihin liittyvässä huomautuksessaan Marx siteeraa Antipatrosta:

Levätä käden, oi mylläritäret, sulosti uinuen suokaa;
Turhaan ennustaa aamua kukko nyt saa!
Käskenyt tyttöjen työn luonnotarten Deeo on tehdä;
Hyrrissä hyppien nää toimessaan touhuaa

Kevythelmoina; rattaan akselit, puolat jo kierivät kilvan
Kun kiven painavan nuo pyörimähän pakottaa
Elämää isien eläkäämme toimetta riemuiten niistä
Lahjoista, suosio mit' jumalattaren meille nyt suo!

»Pakanat! niin pakanat! Marx huudahtaa. »Kuten viisas Bastiat on huomannut ja jo ennen häntä vieläkin viisaampi MacCulloch, he eivät ymmärtäneet mitään kansantaloustieteestä eivätkä kristinuskosta. Muun muassa he eivät ymmärtäneet, että kone on varmin keino työpäivän pidentämiseen. He tosin puolustelivat toisen orjuutta, mutta vain keinona, että toinen voisi saavuttaa täydellisen inhimillisen kehityksen. Mutta joukkojen orjuuden saarnaaminen, jotta joistakuista raaoista ja puolisivistyneistä nousukkaista tulisi »erinomaisia kehrääjiä», »suuria makkaratehtailijoita» ja »vaikutusvaltaisia kenkämusteen tukkukauppiaita», siihen heiltä puuttui erityistä kristillistä tunnetta» (23, 431).

Kuten tästä ilmenee, Marxin vuosien 1841—1842 teoksissa tapaamamme historialliset vastakohdat säilyivät hänen historiakäsityksensä loppuun asti. Antiikki ja »kristillinen maailma» (tai »nykykansojen» maailma) merkitsevät kypsälle Marxille kahta vastakkaista yhteiskuntajärjestyksen ja tajunnan tyyppiä, aivan kuten hänen nuoruusvuosinaankin. Tämän yleisen antiteesin hän tietenkin peri klassisesta filosofiasta ja estetiikasta, mutta Marx ei milloinkaan kieltänyt tätä perintöään. Hänen suhtautumisensa muinais-Kreikkaan, ihmiskunnan »normaaliin lapsuuteen» selittää meille myös syvän antiikin taiteen arvostuksen, joka liittyy syvällisesti marxismin maailmankatsomukseen, vaikkakin Marxin sanat, että Kreikan taide ja eepos käyvät jatkuvasti tietyssä suhteessa »normista ja saavuttamattomasta esikuvasta» (13, 641), ovat usein saattaneet ällistyksiin ne, jotka tarvitsevat marxismia kuin kauppias raamattua.

Kreikan taiteen salaisuus perustuu kaikkien tavaranvaihtotalouden suhteiden kehittymättömyyteen, jotka esiintyvät yksinkertaisimmassa, naiivissa muodossaan. Antiikin yhteiskunnan yhteiskunnallis-tuotannollinen järjestelmä on verrattomasti yksinkertaisempi ja selkeämpi kuin kehittyneen tavaratalouden »aistillis-yliaistillinen» maailma. Antiikin kulttuurin kukoistus nojautuu välittömiin orjuus- ja herruus-

suhteisiin. Marx kutsuu antiikin valtiota ja antiikin orjuutta »avomielisiksi *klassisiksi* vastakohtaisuuksiksi» vastakohtana nykyajan gulassimaailman »tekopyhän kaunistelluille *kristillisille* vastakohtaisuuksille» (1, 402).

Ilmaistaksemme asian tarkemmin, antiikin kulttuurin taloudellisena perustana sen kukoistuskaudella on pieni talonpoikaistalous ja riippumaton käsityöliike. Marx sanoo: »Pieni talonpoikaistalous ja riippumaton käsityöliike, jotka molemmat ovat osittain feodaalisen tuotantotavan pohjana, osittain esiintyvät sen päätyttyä kapitalistisen liikemuodon ohella, ovat samalla klassisen yhteiskuntalaitoksen perustana sen parhaimpina aikoina, sitten kun alkuaan itämainen yhteisomistus oli lakannut ja ennen kuin orjuus todella oli vallannut tuotannon haltuunsa» (23, 354).

Tämä tuotantotapa »kukoistaa, vaikuttaa koko voimallaan, saavuttaa oikean klassisen muotonsa vain siellä, missä työläinen on käyttämiensä työehtojen vapaa omistaja, talonpoika pellon, jota hän viljelee, käsityöläinen työkalun, jota hän osaa taidolla käyttää» (23, 789). Mutta ensinnäkin, vapaa pienomistus liittyy melkein aina orjuuteen tai maaorjuuteen. Toiseksikin, tätä tuotantotapaa »voidaan sietää vain ahtaissa luontoperäisissä yhteiskunnan ja tuotannon rajoissa. Sen ikuistamispyrkimys olisi, kuten Pecqueur oikein sanoo, »yleisen keskinkertaisuuden pysyväksi julistamista» (23, 789).

Klassisen pientuotannon muodon, joka estää tuotantovoimien kehitystä, täytyy väistämättömästi siirtyä menneisyyteen, ja se antaa tietä omistuksen keskittymiselle ja työn yhteiskunnallistumiselle, vaikkakin tämä edistys valitettavasti ilmenee »edistyksenä pääkalloilla». Antiikin yhteiskunnan ja samalla klassisen taiteen rappeutuminen on välttämätön ja edistyksellinen ilmiö. Artikkelissaan »Brittien herruus Intiassa» Marx sanoo: »Mutta siinä tapauksessa olipa meidän henkilökohtaisten tunteidemme kannalta kuinka murheellista tahansa nähdä antiikin maailman tuhoutuvan, historian kannalta meillä on oikeus huudahtaa yhdessä Goethen kanssa:

Jos on murhe riemun lähde,
suotta siis nyt valitan
tuhansien sieluin tähden
jotka tuhos Tamerlan.
(9, 133).

»Pitkäaikainen ja tuskallinen kehitysprosessi» erottaa yksilöllisen pientuotannon sosialistisen yhteiskunnan kollektiivisesta tuotannosta. Yksinkertaisen tavaratalouden suhteellinen tasasuhtaisuus, joka nojautuu kehittymättömyyteen, väistyy syrjään syntymässä olevan kapitalismin jättiläismäisten epäsuhtien ja antagonismien tieltä. Johdantona pääoman historiaan on omaisuuden kasautuminen harvojen käsiin ja kansanjoukkojen pakkoluovuttaminen, jonka liikkeellepanevana voimana ovat »alhaisimmat, likaisimmat, pikkumaisimmat intohimot» (23, 790). Kaikki patriarkaaliset suhteet, henkilökohtaiset, sukulaisuus- ja yhteiskunnalliset siteet rappeutuvat, ja niiden paikalle vakiintuu yksi ainoa, mutta vahva side, »sydämettömän rahan» herruus.

Kapitalistisen yhteiskunnan tuotantovoimat, kirjoittavat Marx ja Engels »Saksalaisessa ideologiassa», ovat väestön enemmistölle »hävittäviä voimia». Sellaisia ovat kapitalistisessa taloudessa »koneet» ja »rahat» (3, 69). »Mutta raha itse on tavaraa, ulkonainen olio, joka voi tulla kenen yksityisomaisuudeksi hyvänsä. Yhteiskunnallinen voima tulee siten yksityishenkilön yksityismahdiksi. Siksipä antiikin yhteiskunta julistaakin sen taloudellisen ja siveellisen järjestyksensä kumoojaksi, erorahaksi».

»Ei maailmaan lie luotu toista laitosta
niin surkeaa kuin raha on: se kaupungit
hävittää, miehet kartanoista karkottaa,
se ihmislasten kelpo mielet turmelee
ja ilkitöihin viettelee ne suostumaan;
se neuvoo heille juonia jos joitakin,
pahuutta kaikenlaista aina suosimaan».
(*Sofokles,* »Antigone». Forsmanin käännös) (23, 146).

Rahoissa häviävät kaikki laadulliset erot, ja ne itse »radikaalisena tasoittajana»[24] hävittävät kaikki erot. Laatu, muoto, yksillöllisyys — kaikki ne alistetaan kasvottomalle, puhtaasti määrälliselle voimalle. »Kuinka vähän on yhteistä rahalla, tuolla kaikkein yleisimmällä omaisuusmuodolla, henkilökohtaisen omalaatuisuuden kanssa, kuinka vastakkaista tälle se päinvastoin on, sen jo Shakespeare tiesi paremmin kuin teorioivat pikkuporvarimme:

On sillä voimaa. Mustasta voi valkoisen,
rumasta kauniin, alhaisesta jalon,
pahasta hyvän, pelkurista rohkean
ja vanhasta voi nuoren tehdä. . .»
(3, 212).

Marx tajusi erinomaisesti »rahaihmisen» psykologian jo varhaisteoksessaan »Juutalaiskymyksestä» (1843). Tämä oli polemiikkiä Bruno Bauerin kanssa, joka teki vuosien 1841—1842 yleisestä tilanteesta antisemiittisiä johtopäätöksiä. Marxin kriittinen analyysi Jehovan uskonnollisesta testamentista kehittyy mitä säälimättömimmäksi yksityisomistuksen kritiikiksi. »Yksityisomistuksen ja rahojen vallitessa muotoutuva katsomus luontoon on todellisuudessa luonnon halveksuntaa, sen käytännöllistä nöyryyttämistä: luonto tosin on olemassa juutalaisten uskonnossa, mutta vain mielikuvituksessa.

Tässä mielessä Thomas Münzer piti sietämättömänä, 'että koko luontokappale on omaisuuden muovaama — kalat vedessä, linnut ilmassa, kasvit maassa: tuleehan luontokappaleenkin olla vapaa'.

Se, mikä sisältyy juutalaisuuteen abstraktisessa muodossa — teorian, taiteen historian halveksiminen, ihmisen halveksiminen itsetarkoituksena, on rahaihmisen *todellinen, tietoinen* näkökanta, hänen hyveensä» (1, 375).

Porvarillisten suhteiden psykologia, joka ei sovi yhteen esteettisen maailmankäsityksen kanssa, juontaa juurensa tavaratuotantomaailman olemukseen. »Synnynnäisenä tasoittajana[25] ja kyynikkona tavara on aina valmis vaihtamaan sekä sielun että ruumiin jokaiseen toiseen tavaraan, vaikkapa tämä olisi vastenmielisempi kuin itse Maritorne[26]» (23, 100). Tavaran moraalinen ja esteettinen yhdentekevyys vaihtoarvona käy ilmi vanhan Barbonin sanoissa, joita Marx lainaa »Pääomassa»: »Toinen tavaralaji on yhtä hyvä kuin toinenkin, jos sen vaihtoarvo on yhtä suuri» (23, 52). Tästä seuraa johtopäätös — »linnan vaihtoarvo voidaan ilmaista tietyssä määrässä saapasrasvapurkkeja. Lontoolaiset saapasrasvatehtailijat taas päinvastoin ilmaisivat rasvapurkkimääränsä hinnan linnoissa» (13, 16). Kapitalistisen yhteiskunnan objektiivisten suhteiden kannalta mikä tahansa taideteos on tavarana vaikka tietyn lannoitemäärän arvoinen. Määrällinen suhde ei ole oleellinen tässä laadullisessa vertaamisessa.

Nivelloiva, esineiden ja henkilöiden kaikkien yksilöllisten erikoisominaisuuksien suhteen välinpitämätön kapitalistisen tuotantotavan olemus on suoranainen yhteiskunnallisten suhteiden vastakohta taiteen muinaisella nousukaudella. Historiallisen kehityksen ensi aikoina jopa ihmisen ihmistä kohtaan harjoittama sorto ilmeni välittömänä henkilökohtaisena riippuvuutena. Maallinen valta ja oikeus määrätä vieraasta työstä olivat erottamattomia haltijansa ulkonaisesta olemuksesta ja jopa persoonallisuudesta. Ryhti ja puhetapa, vaatteet ja arvokas kalusto kuuluivat ylhäisön attribuutteihin. Siksi Lorenzo Medicin matkallelähtö tai pidot kreikkalaisen ylimyksen talossa saattoivat olla maalaustaiteen tai runouden aiheina.

Sitä vastoin kapitalistisen yhteiskunnan talouselämää ei enää voida kuvailla säkein, kuten Homeros ja Hesiodos kuvasivat antiikin yhteiskunnan talouselämää. Henkilökohtaisen riippuvuussuhteen tilalle tuli abstraktinen riippuvuus, joka ei suinkaan ole vähemmän reaalinen tai julma. Porvarillisessa yhteiskunnassa pääoma on itsenäinen ja sillä on kasvot, kun taas työtätekevä yksilö on epäitsenäinen ja kasvoton. Samalla myös itse kapitalisti on kasvoton, hän on vain kasautuneen arvon »personifikaatio». Hänen henkilökohtaiset henkiset ominaisuutensa eivät näyttele mitään osaa elämän materiaalisessa prosessissa, vain »pääoman hengellä» on merkitystä.

IV

Jos antiikin yhteiskunta lähtee tavaran tietystä ominaisuudesta, sen kulutusarvosta, niin kapitalististen suhteiden maailmassa hallitsee määrä, vaihtoarvo. Laadullinen moninaisuus muuttuu yksinkertaisiksi paljouden suhteiksi. »Luonnon profanointi», joka kiinnitti Marxin huomion puoleensa hänen tutkiessaan Epikuroksen luonnonfilosofiaa, saa nyt rationaalisen selityksensä. Yleensäkin monet asiat, joita marxismin perustaja oli hahmotellut jo varhaisissa teoksissaan,

kehittyvät edelleen ja kääntyvät materialismin kielelle hänen kypsän kautensa taloustieteellisissä teoksissa.

Näin ollen on mielenkiintoista, että työskennellessään »Pääoman» parissa Marx puuttuu uudelleen estetiikan teemaan, ja aineisto, jota tässä käytämme muistuttaa vuoden 1842 aatteita. Ulkoisena syynä oli Charles Danan ehdotus kirjoittaa artikkeli »Estetiikka» »Uutta amerikkalaista ensyklopediaa» varten.[27] Tämä ehdotus oli Marxin mielestä epäilyttävä, koska Danan suunnitelman mukaisesti aiheen käsittelyn ensyklopediassa tuli rajoittua yhteen sivuun (vrt. Marxin ja Engelsin kirjeitä 23. ja 28.5.1857). Mutta yksityiskohtaiset otteet erilaisista estetiikkaa koskevista artikkeleista saksalaisissa ja ranskalaisissa tietosanakirjoissa osoittavat, että Marx suhtautui vakavasti Danan ehdotukseen. Samasta vuosien 1857—1858 vihkosesta, joka sisältää merkinnät Meyerin »Konversationslexikonista» ja muista samankaltaisista, löydämme myös yksityiskohtaiset muistiinpanot Friedrich Theodor Vischerin kuuluisasta »Estetiikasta».

Huomattava osa Vischerin teoksesta tehdyistä muistiinpanoista käsittelee esineiden luonnontieteellisen luonteen ja niiden esteettisen merkityksen keskinäistä suhdetta. Esteettinen merkitys ei ole esineen luontainen ominaisuus. Sen esineellisyydessä ei ole atomiakaan sitä, mitä nimitetään kauniiksi. »Kaunis on olemassa vain tajunnassa,» selvittää Marx Vischeriä. »Kauneus on välttämätön ominaisuus, jonka ansioista katselija mieltyy esineeseen.» Kauneus on siksi inhimillinen ominaisuus, vaikka se vaikuttaakin itse esineiden ominaisuudelta, »kauniilta luonnossa». Se ei merkitse, että »esteettinen» olisi subjektiivista. Eihän esineen arvokaan ole subjektiivinen, vaikkei sitä johdetakaan sen todellisesta fyysisestä luonnosta. Saksaksi sana »Wert», joka nykyään käännetään sanalla »arvo», merkitsee »arvoa» missä tahansa, moraalisessa tai esteettisessä mielessä. Ja kuitenkaan materiaalisen hyödyn taloudellinen arvo ei ole yhtenevälnen sen psykologisen subjektiivisen arvostuksen kanssa persoonallisuuden tai aikakauden tajunnassa. Arvo on objektiivinen yhteiskunnallinen suhde. Samoin myös esineen esteettisellä arvolla on objektiivinen itunsa, vaikkakaan sitä ei voida tutkia kemiallisessa laboratoriossa tai matemaattisen analyysin

välityksellä. Kyseessä on yhteiskunnallinen, historiallinen hyöty, joka aina pohjautuu luontoon, mutta jota ei voida johtaa siihen.

Tietäen, miten tärkeää osaa Marxin taloustieteellisissä ja filosofisissa katsomuksissa esittää ihmisen subjektiivis-objektiivisen tuotannollisen toiminnan käsite, ymmärrämme helposti seuraavan Schillerin kohdan merkityksen; Marx lainaa sen Vischerin kirjan mukaan: »Kauneus on samanaikaisesti kohteemme ja meidän subjektimme olotila. Se on muoto, sillä arvostelemme sitä, ja samalla elämä, sillä me aistimme sen. Se on samanaikaisesti olotilamme ja tekomme.»

Aivan kuin Bonnin-kauden muistiinpanotkin, otteet Vischerin kirjasta paljastavat selvän mielenkiinnon *karkean naturalismin* kieltämiseen, joka *käsittää inhimillisen esineellisenä ja päinvastoin.* Vaikka nämä ovat vain muistiinpanoja, niiden yleinen päämäärä on selvä. Marxin suhtautuminen kysymykseen esteettisestä arvosta on liiankin silmiinpistävästi yhteydessä tavarafetišismin keksimiseen ja subjektiivisen ja objektiivisen suhteen ratkaisemiseen poliittisessa taloustieteessä. Samoin kuin alustavissa tutkimuksissa »Tutkielmaa kristillisestä taiteesta» varten, Marxia ei Vischerilläkään kiinnosta pelkästään »esteettinen» niin paljon kuin sen suoranainen vastakohta. Mutta jos vuosina 1841—1842 taiteelle ja runoudelle vihamielisen fetišismin kritiikki oli preussilaisen monarkian »vanhan järjestyksen» kieltämistä, niin »Pääoman» kaudella kategoriat ja muodot, jotka ovat varsinaisesti esteettisen rajoilla kiinnostavat Marxia analogiansa takia kapitalismin ristiriitaisen, vääristyneen maailman kanssa.

On helppo havaita näiden Marxin harrastusten yhteys hänen taloustieteelliseen työhönsä kun hän esimerkiksi otteissa »ylevyydestä» merkitsee muistiin kaiken, mikä viittaa tämän kategorian määrälliseen luonteeseen (ylevässä »laadullinen muuttuu määrälliseksi»), pyrkimykseen suurenmoiseen, »mitan» rajojen ylittämiseen ja sen rikkomiseen. Tässä yksi tällaisista otteista: »Elämän kunkin puolen puhdas muoto on tiukasti peräisin sen laadusta ja (tietyn) muotoutumisen suhteiden tarkasti rajoittunut mitta. Tämä mitta voittaa ylevän, se menee loputtomaan, mutta samanaikaisesti sen

tulee säilyttää muoto ja rajoittunut mitta. Muodon, kuten rajan tulee säilyä vajoten epäluotettavaksi. Ylevä omaa samalla kertaa muodon ja on muodoton. Hämäryys on kaikenlaisen ylevyyden tunnusmerkki (Burke)».

Tämä Marxin kiinnostus »ylevään» ei ole tietenkään sattuma. Jo valmistavissa töissä väitöskirjaansa varten hän puhuu »mitan dialektiikasta», jota seuraa »mitattoman» herruus, ristiriidat ja »epäsointu». Vuoden 1844 vihkosissa (taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset) käsite *mitaton* saa vielä konkreettisemman sisällön. »Näin ollen rahan tarve on nykyaikaisen talousjärjestelmän tuottama tosi tarve ja ainoa tarve, jonka se tuottaa. — Rahan *määrä* tulee yhä enemmän sen ainoaksi *tehoavaksi, merkitseväksi* ominaisuudeksi; samoin kuin raha pelkistää kaiken olemuksen abstraktiokseen, siten se pelkistyy omassa liikkeessään *määrälliseksi* olemukseksi. *Ylenmääräisyydestä* ja *liiallisuudesta* tulee rahan tosi mitta» (EB, I, 547).

»Filosofian kurjuuden» ja »Pääoman» sivuilla »mitan dialektiikka» esiintyy vielä kehittyneemmässä ja tieteellisemmässä muodossa. »Mitta» on yksinkertaisen tavaratalouden suhteellinen määräsuhde, kapitalismin kehityksen lähtökohta, mutta juuri kapitalistinen epopea joutuu väistämättömästi rikkomaan »mitan» epäsuhteineen ja antagonismeineen korkeimman tuotantomuodon ja vanhan omaksumistavan välillä. Pyrkimys pääoman kasaamiseen on rajaton; se on nykyajan »krematistiikkaa» Aristoteleen mukaan, vastakohtana antiikin »talousopille» (23, 167). Kapitalistisen edistyksen pohjana on rajaton ja itsessään suhteeton, epäsuhtainen tuotanto tuotannon vuoksi. Pääoman liike on *rajaton,* sanoo Marx »Pääoman» ensimmäisen osan neljännessä luvussa — »die Bewegung des Kapitals ist daher masslos».

Tämä tuotantovoimien kehityksen ristiriitainen muoto on vihamielinen joillekin ihmisen henkisen toiminnan aloille — esimerkiksi taiteelle, jossa pääosaa esittää nimenomaan mitan, harmonian dialektiikka. Marx puhuu tästä »Lisäarvo-opissa» niin selvästi, että väärinkäsitykset ovat mahdottomia. Henkisellä alalla tuottava on toinen työn laji kuin materiaalisella. Kyseisten tuotantolajien yhteyden ja niiden

keskinäisen suhteen tutkiminen »voi johtaa johonkin suurempaan kuin tyhjiin fraaseihin vain silloin kun materiaalista tuotantoa tarkkaillaan sub sua propria specie»*. Tietystä tuotantomuodosta johtuu tietty yhteiskuntarakenne ja ihmisten tietynlainen suhde luontoon. Nämä molemmat määrittelevät valtiollisen järjestelmän ja ihmisten elämän henkisen laadun. »Niinpä esimerkiksi kapitalistista tuotantotapaa vastaa toisenlainen henkinen tuotanto kuin keskiaikaista tuotantotapaa.»

Vain ihmisten materiaalisen toiminnan tietyn asteen historiallisesti konkreettinen tutkiminen voi selittää heidän henkisen elämänsä tiettyjen muotojen selektiivisen kehityksen tietyllä kaudella. »Mikäli Storch ei tarkastele itse aineellista tuotantoa *historiallisesti,* vaan aineellisten hyödykkeiden tuotantona yleensä, eikä tämän tuotannon tiettynä, historiallisesti kehittyneenä ja erityisenä muotona, hän samalla menettää perustan, jolta käsin olisi mahdollista tajuta sekä hallitsevan luokan ideologiset perusosat että kyseisen yhteiskuntamuodostelman vapaa henkinen tuotanto. Hän ei pääse yleisiä, sisällyksettömiä fraaseja pitemmälle. Eikä tämä suhde ole niin yksinkertainen kuin hän olettaa. Niinpä kapitalistinen tuotantotapa on vihamielinen tietyille henkisen tuotannon aloille, kuten taiteelle ja runoudelle. Jos tätä ei oteta huomioon, voidaan tulla 1700-luvun ranskalaisten harhakuviin, joita Lessing niin sattuvasti pilkkasi. Koskapa mekaniikassa jne. olemme päässeet pitemmälle kuin antiikki, miksi emme voisi luoda omaa eepostamme? Ja niinpä »Iliadin» sijalle ilmestyy »Henriadi» (26, 1, 257).

Marx kohdistaa ankaraa kritiikkiä »yleisiin pinnallisiin analogioihin ja rinnastuksiin henkisen ja materiaalisen rikkauden välillä.» Hän pilkkaa kaikenlaisia yrityksiä esittää taiteilijat, kirjailijat, taloustieteilijät »tuotannollisina työntekijöinä Smithin tapaan», koska he muka eivät tuota »tuotteita sui generis** vaan materiaalisen työn tuotteita ja siksi välitöntä rikkautta». Kaikki nämä yritykset osoittavat, että »jopa henkisen tuotannon korkeimmat lajit saavat tunnus-

* — omalta näkökannaltaan.
** — tietynlaisia.

tusta ja *anteeksiantoa* porvarin silmissä vain sen ansiosta, että niitä kuvataan ja virheellisesti tulkitaan suoranaisina materiaalisen rikkauden tuojina» (26. 1, 259).

Minkä johtopäätöksen Marx vetää tästä yleiskatsauksesta taiteen paikkaan kapitalistisessa yhteiskunnassa? Pyrkiikö hän palauttamaan antiikin yhteiskunnalliset suhteet jakobiinien demokraattisen ihanteen hengessä? Valittaako hän menneiden vuosisatojen kadotettua harmoniaa, kuten romantikkokirjailijat tai Proudhon? Päinvastoin. Marxin teorian suurin merkitys on nimenomaan siinä, että se ylittää kapitalistisen edistyksen apologian ja romantiikan välisen vastakohtaisuuden rajat.

»Filosofian kurjuudessa» Marx päättäväisesti torjuu niiden kirjailijoiden historialliset elegiat, jotka Sismondin tapaan halusivat »palata oikeaan tuotannon harmoniaan ja samalla säilyttää yhteiskunnan nykyisen perustan.» Jompikumpi — joko aikaisempien vuosisatojen suhteellinen harmonia ja tasasuhta ilman edistystä tai edistys ilman markkinavaihtoa ja yksityisomistusta. »Nykyaikaisessa yhteiskunnassa, yksilölliseen vaihtoon perustuvassa teollisuudessa, tuotannon anarkia, joka on niin monien onnettomuuksien lähde, on samanaikaisesti myös edistyksen syy» (4, 97).

Marx tajusi, että kapitalismin *hävitysvoimat* ovat samalla suurimmat *tuotanto*voimat. Se on koko aikakauden laki. Jo aivan kehityksensä alussa edistykselliset kapitalistiset ainekset ilmenevät feodaaliyhteiskunnan »huonona puolena» (4, 140). Mutta yksityinen etu, joka aluksi suhtautuu vihamielisesti yhteiskunnalliseen kokonaisuuteen ja on »yksilöllinen rikos», muuttuu uusien, korkeampien sosiaalisten siteiden lähteeksi. Yhteiskunnallinen tuotantomuoto kehittyy antagonistisesti, suoranaisen vastakohtansa kautta — »kollektiivisuuden», »yhteiselämän» (Gemeinwesen) alkuperäisten muotojen hajotessa ja atomisoituessa. Köyhyys, julma heikompien sortaminen, kokonaisten kansakuntien sukupuuttoon kuoleminen ja paljon muuta — tällaisen hinnan ihmiskunta joutuu maksamaan kapitalismin jättiläismäisistä saavutuksista.

»Historian porvarillisen kauden tehtävänä on uuden maailman materiaalisen perustan luominen: toisaalta kehittää maailman yhteyksiä, jotka perustuvat koko ihmiskunnan keskinäiseen riippuvuuteen, sekä tähän välttämättömiä yhteyskeinoja; toisaalta kehittää ihmisen tuotantovoimia ja taata materiaalisen tuotannon muuttaminen luonnonvoimien tieteelliseksi herruudeksi. Porvarillinen teollisuus ja kauppa luovat nämä uuden maailman materiaaliset ehdot aivan kuten geologiset kumoukset loivat maan pinnan. Vasta sitten kun suuri sosiaalinen vallankumous ottaa haltuunsa porvarillisen kauden saavutukset, maailmanmarkkinat ja nykyaikaiset tuotantovoimat ja alistaa ne pisimmälle edistyneiden kansojen yhteiseen valvontaan — vasta silloin inhimillinen edistys lakkaa muuttumasta inhottavan pakanaidolin kaltaiseksi, joka suvaitsee nauttia nektaria vain tapettujen pääkalloista» (9, 226).

Siis kielteinen ja myönteinen, edistys ja taantumus, liittyvät kiinteästi yhteen ihmiskunnan historian kehittyessä. Jo »Pyhässä perheessä» Marx kirjoitti: »Vastoin *'edistyksen'* vaatimusta havaitaan alituiseen esimerkkejä *taantumuksesta* ja *kiertoliikkeestä*», mistä seuraa, että *'edistyksen'* kategoria on vailla sisältöä ja abstraktinen» (2, 88). Edistyksellinen ja taantumuksellinen muuttuvat toinen toisekseen ja vain tämän vastakohtaisuuksien yhtenevyyden pohjalta voidaan puhua rajalinjoista, jotka erottavat etenevän kehityksen *sanan konkreettisessa* merkityksessä »regressiivisestä metamorfoosista», joka usein ulkonaisesti muistuttaa edistyksellistä liikettä. Tämä yleinen dialektiikan historiankäsitys leimaa myös Marxin katsomuksia taiteen historiasta.

Taiteellisen luomisen rappeutumista ei voida erottaa porvarillisen sivistyksen edistyksellisestä kehityksestä. Menneisyydessä sen korkea taso päinvastoin liittyi yhteiskunnallisten ristiriitojen kehittymättömyyteen. Ottakaamme esimerkiksi keskiaikaisen ammattikuntaliikkeen suhde nykyaikaiseen tuotantoon. »Saksalaisessa ideologiassa» sanotaan: »Työnjako kaupungeissa eri ammattikuntien välillä on vielä (sangen vähäistä)[28] ja ammattikuntien sisällä yksityisten työntekijöiden välillä kerrassaan olematonta. Jokaisen työntekijän piti taitaa koko työkierros ja osata tehdä kaikkea, mitä hänen työkaluillaan oli yleensä tehtävissä: rajoittunut liikenne ja heikot yhteydet eri kaupunkien välillä, väestön

vähyys ja tarpeiden rajoittuneisuus ehkäisivät työnjaon edistymistä pitemmälle, ja siksi jokaisen mestariksi aikovan täytyi hallita ammattinsa kokonaisuudessaan. Siksi keskiaikaiset käsityöläiset olivat vielä kiinnostuneita erikoisalansa työstä ja taitavuudesta omalla alallaan, ja tämä kiinnostus saattoi kohota tietyn taideaistin asteelle. Siksipä jokainen keskiaikainen käsityöläinen paneutui kokonaan työhönsä, oli sille orjamaisen uskollinen ja paljon suuremmassa määrin työnsä pauloissa kuin nykyaikainen työläinen, joka suhtautuu työhönsä välinpitämättömästi» (3, 52). Siksi kapitalistisen kauden palkkatyö, joka riistää työläiseltä kaiken mielenkiinnon tuotannolliseen toimintaansa ja näin ollen myös esteettisen suhtautumisen sen tuotteeseen, merkitsee edistyksellistä ilmiötä sanan tarkimmassa ja syvällisimmässä mielessä.

Marx sanoo: »Ottakaamme jopa työpalkka kaikkein paheksuttavimmassa mielessään: toiminnastani tulee tavara, minusta tulee täydellisesti ja kokonaan kaupan kohde.

Ensinnäkin, tämän ansiosta on kadonnut kaikki patriarkaalinen, koska vain kauppa, ostaminen ja myyminen, jäävät ainoaksi siteeksi, rahalliset suhteet jäävät ainoaksi suhteeksi työnantajan ja työntekijän välille.

Toiseksikin, yleensäkin pyhyyden sädekehä on pudonnut kaikilta vanhan yhteiskunnan suhteilta, koska niistä on tullut puhtaasti rahassa mitattavia suhteita.

Aivan samalla tavalla niin kutsutut korkeammat työmuodot — henkinen, taiteeellinen jne., ovat muuttuneet kaupan kohteiksi ja niin ne ovat menettäneet entisen sädekehänsä. Miten suurta edistystä olikaan se, että koko pappien, lääkärien, lakimiehien laumaa jne., ja sen mukaisesti uskontoa ja oikeustiedettä jne., on alettu arvostaa vain niiden kauppa-arvossa» (6, 555—556).

Niinpä rahassa mitattavien suhteiden herruus, johon sisältyy porvarilliselle yhteiskunnalle sisäisesti ominainen »taiteen halveksunta», on mahtava vallankumouksellistava tekijä. Jos porvaristo hävittää kaikki »feodaaliset, patriarkaaliset ja idylliset suhteet», jos se on tehnyt kaikesta kauppatavaraa ja »on muuttanut persoonallisen ihmisarvon vaihtoarvoksi», jos se vihdoin on »riisunut pyhyydenhohteen kaikilta toimilta,

joita tähän asti pidettiin kunnianarvoisina ja joihin suhtauduttiin pelonsekaisella hartaudella», mukaan luettuna runoilijankin toimi, — niin tämä porvarillisen tuotantotavan kyynisyys, joka ilmenee siinä niin selkeästi, on mahtava edistysaskel maailmanhistorian kannalta katsoen. »Kaikki säätyperäinen ja pysyväinen haihtuu pois, kaikki pyhä häväistään, ja ihmisten on lopulta pakko katsella asemaansa elämässä ja keskinäisiä suhteitaan avoimin silmin» (4, 464—465).

Illuusioiden häviäminen ja niiden »kirjavien siteiden» säälimätön tuhoaminen, jotka yhdistivät aikaisempiin yhteiskunnallisiin muodostelmiin kuuluvia yksilöitä, oli vallankumouksellista ja edistyksellistä. Tämä sinänsä hävittävä prosessi on välttämätön edellytys todella universaalin inhimillisen kulttuurin luomiseksi. Ja kapitalistisessakin yhteiskunnassa »vanhan paikallisen ja kansallisen omavaraisuuden ja sulkeutuneisuuden tilalle tulee kansojen kaikinpuolinen yhteys ja kaikinpuolinen riippuvuus toisistaan. Tämä koskee niin aineellista kuin myös henkistä tuotantoa. Eri kansakuntien henkiset tuotteet tulevat yhteiseksi omaisuudeksi. Kansallinen yksipuolisuus ja rajoittuneisuus käyvät yhä mahdottomammiksi, ja monesta kansallisesta ja paikallisesta kirjallisuudesta muodostuu maailmankirjallisuus» (4, 466).

Näin ollen, niin paradoksaaliselta kuin se vaikuttaakin, *taiteen rappeutuminen kapitalistisessa yhteiskunnassa on edistyksellistä jopa taiteen itsensäkin kannalta.*

Marxin sanat *ihmisten taiteellisen elämän* epäsuhtaisesta kehityksestä suhteessa *koko yhteiskunnan* kehitykseen liittyvät kiinteästi marxilaiseen sosiaalisen vallankumouksen teoriaan. Taiteen voiman ja yhteiskunnallisen voiman epäsuhta ei ole suinkaan edistyksen ainoa ristiriitaisuus. Se nojautuu syvempään ja yleisempään epäsuhtaan — kapitalistisen yhteiskunnan uumenissa kehittyvän yhteiskunnallisen tuotannon ja vielä pienomistuksen herruuden ajoilta periytyvän yksityisen omaksumistavan välillä. Klassisten kausien suhteellinen harmonia oli menneisyydessä taiteeen kukoistuksen perustana. Tälle pohjalle luonnonmukaisesti kasvavat porvarillisen sivistyksen antagonismit ovat sen rappion syynä. Mutta kansojen esteettinen elämä on ihmisen yhteiskunnallisen kulttuurin totuudenmukainen kuvastin. Siksi ne taiteellisen luomisen

kehitysvaiheet, jotka liittyvät primitiivisiin, tarkemmin sanottuna *suhteellisen* primitiivisiin oloihin, säilyttävät mitan ja saavuttamattoman mallin merkityksen myöhempinä, kehittyneempinä kausina, jotka perustuvat Kantin sanojen mukaan »umpimieliseen yhteiskunnallisuuteen». Taiteen rappeutuminen sen historiallisen kehityksen myötä ei ole sen kummallisempaa kuin yleensä luokkasivistyksen kaksinaisuus.

Ja kuitenkaan tämä epäharmonian, rappion aste, jossa mittaa loukataan jättiläismäisesti, ei ole Marxin näkökannalta ihmisen yhteiskunnallisen luonteen viimeisenä sanana. Työväenluokan kommunistinen vallankumous, jossa kaikki edistyksen *kielteiset* puolet muuttuvat vallankumoukselliseksi *kieltämisen kieltämiseksi,* luo välttämättömät edellytykset taiteellisen voiman nousulle korkeammalle ja lujemmalle pohjalle. Marxismin historianfilosofiassa selvästi esiintyvät kolme vaihetta antavat meille avaimen historialliseen estetiikkaan, jolla on oikeus viitata Marxiin.

Hän itse selvitti käsitystään edistyksestä merkittävässä puheessaan chartistisen »The People's Paper» lehden vuosijuhlassa (14. huhtikuuta 1856): »On olemassa suuri 19. vuosisadalle ominainen tosiasia, jota yksikään puolue ei tohdi kiistää. Toisaalta on herätetty eloon sellaiset teollisuuden ja tieteen voimat, jollaisista ihmiskunnan historian minään aikaisempana kautena ei ollut aavistustakaan. Toisaalta on havaittavissa merkkejä rappiosta, joka vie voiton kaikista historian tuntemista Rooman valtakunnan loppuaikojen kauhuista.

Nykyaikana tuntuu kaikessa olevan ristiriitansa. Näemme, miten koneet, joilla on ihmeellinen kyky vähentää ihmistyötä ja tehdä se tuloksellisemmaksi, näännyttävät ihmiset nälkään. Tähän asti tuntemattomat uuden rikkauden lähteet muuttuvat jonkin oudon, käsittämättömän lumousvoiman vaikutuksesta kurjuuden lähteiksi. Tuntuu kuin tekniikan voittojen hintana olisi moraalinen rappeutuminen.[29] Ihminen näyttää muuttuvan toisten ihmisten tai oman kataluutensa orjaksi sitä mukaa kuin ihmiskunta alistaa valtaansa luontoa. Tieteen kirkas valokaan ei näy voivan loistaa muuten kuin ainoastaan sivistymättömyyden synkkää taustaa vasten. Kaikki löytömme ja koko edistyksemme tuntuu johtavan siihen, että aineelliset

voimat varustetaan henkisellä elämällä ja yksilöllisyytensä menettänyt ihmiselämä alennetaan pelkäksi aineelliseksi voimaksi. Tämä yhtäältä nykyisen teollisuuden ja tieteen sekä toisaalta nykyisen kurjuuden ja rappion välinen antagonismi, tämä aikakautemme tuotantovoimien ja yhteiskuntasuhteiden välinen antagonismi on kouraantuntuva, väistämätön ja kiistaton tosiasia. Yhdet puolueet valittavat sitä; toiset haluavat päästä eroon nykyaikaisesta tekniikasta poistaakseen siten nykyiset ristiriidat; kolmannet kuvittelevat, että noin merkittävään teolliseen edistykseen on välttämättä liityttävä yhtä merkittävä poliittinen taantumus. Itse puolestamme emme ole kahden vaiheilla sen suhteen, minkä luontoinen on se ovela henkiolento, joka ilmenee alati kaikissa noissa ristiriidoissa. Tiedämme, että toimiakseen asiaankuuluvalla tavalla yhteiskunnan uusien voimien on vain jouduttava uusien ihmisten haltuun, ja näitä uusia ihmisiä ovat työläiset» (12, 3—4).

V

Niinpä nyky-yhteiskunnan tuotantovoimien kehityksen koko inhimilliselle kulttuurille avaamien mahdollisuuksien ja taiteen aseman välinen ristiriita on historian porvarillisen kauden yhteiskunnallisten ristiriitojen yksityistapaus. Taiteen ja kirjallisuuden myöhemmät kohtalot liittyvät kiinteästi näiden ristiriitojen ratkaisemiseen, ja se ei voi tulla taivaan lahjana. Väistämättä se edellyttää kokonaista aikakautta, jolloin vanha yhteiskunta rikotaan vallankumouksellisesti juuriaan myöten ja työtätekevien joukkojen oma moraalinen taso nousee.

Materialistisella taiteen historialla ei ole mitään yhteistä teoriaan koko taiteellisen piirin kohtalokkaasta perikadosta, aiheuttakoon sen sitten maailmanhengen tai tieteen ja tekniikan kehitys tai jokin muu syy. Ihmiset itse kykenevät ratkaisemaan yhteiselämänsä, aineellisen ja henkisen kulttuurinsa ristiriidat vallankumouksellis-kriittisessä käytännön prosessissa. Mutta joka tapauksessa heidän tulee olla »uusia ihmisiä», Marxin sanojen mukaisesti. »Näitä uusia ihmisiä ovat työläiset.»

Onnistuuko ihmiskunta poistamaan ristiriidan taiteellisen ja yhteiskunnallisen kehityksensä, aineellisen tuotannon, tieteen, tekniikan, kulttuurin kehityksen välillä, — tämän kysymyksen voi ratkaista vain todellinen historiallinen taistelu. Sosiaaliselta sisällöltään se on proletariaatin luokkataistelua. Koko edeltävän historian muovaama ongelma taiteen olemassaolon jatkumisesta ei ole abstraktinen kysymys — se liittyy saumattomasti nykykommunismin historiaan. Jo »Pyhästä perheestä» näimme, miten Marx suhtautui työväenliikkeen pohjalta kasvavaan kirjallisuuteen.

Jos Goethe vertasi ihmiskunnan historiaa fuugaan, jossa kaikuvat toinen toisensa jälkeen eri kansojen äänet, niin Marx saattoi sanoa samaa eri yhteiskuntaluokkien äänistä, jotka tietyt historialliset tuotantomuodot liittävät yhteen. »Koko tähänastisten yhteiskuntien historia on ollut luokkataistelujen historiaa» (4, 462). Tämän »Kommunistisen puolueen manifestin» väittämän marxismin perustajat sovelsivat henkisen kulttuurin historiaan suunnattomalla historian ymmärryksellä, ilman mitään kaavamaisuutta.

Me tiedämme jo, miten Marx suhtautui antiikin taiteeseen, joka kehkeytyi orjuuteen perustuvan yhteiskunnan historiallisen näköpiirin rajoittaman demokratian pohjalle. Jo 1700-luvun kirjailija Nicolas Linguet, jota Marx piti nerokkaana, oli todistanut, että palkkatyöläisen asema porvarillisessa yhteiskunnassa on orjuuden pahin muoto (26, 1, 320). Ehkäpä siksi Marx ja Engels, jotka olivat leppymättömän vihamielisiä kaikenlaista kapitalismin puolustelua kohtaan, osoittivat aina mielellään kunnioituksensa antiikin kulttuuria kohtaan ja sen lisäksi kielteisen suhtautumisensa pikkuporvarillisen sentimentaaliseen orjuuden kritisointiin, jonka tehtävänä oli puolustaa niin kutsutun vapaan työn ihanuutta kapitalistisessa tehtaassa.

Tältä kannalta on ymmärrettävää, miksi Engels kirjoitti »Anti-Dühringissa»: »Vasta orjuus teki suuremmassa määrin mahdolliseksi työnjaon maanviljelyksen ja teollisuuden välillä, ja samalla se teki mahdolliseksi vanhan kreikkalaisen maailman kukoistuksen. Ilman orjuutta ei olisi ollut Kreikan valtiota, ei kreikkalaista taidetta eikä tiedettä: ilman orjuutta ei olisi ollut Rooman valtakuntaa. Mutta ilman kreikkalaisuuden ja Rooman valtakunnan luomaa perustaa ei olisi myöskään olemassa nykyaikaista Eurooppaa. Me emme saisi koskaan unohtaa, että meidän koko taloudellisen, poliittisen ja henkisen kehityksemme edellytyksenä on tila, jossa orjuus oli yhtä välttämätön kuin yleisesti tunnustettu. Tässä mielessä olemme oikeutetut sanomaan: ilman antiikin orjuutta ei olisi uudenaikaista sosialismia» (20, 168).

Luokkayhteiskunnassa kaikki kulttuurin muodot saavat väistämättömästi luokkaluonteen. Mutta eri yhteiskuntaluokat ovat esittäneet historiassa erilaista, epäyhdenmukaista osaa, sekä kulttuurin edistyksen yleensä että sen erillisten puolten kehityksen kannalta. Marx ja Engels kirjoittivat: »Jos aikaisempien luokkien, esimerkiksi ritariston perikato, saattoi olla aineksena suurenmoisille, traagisille taideteoksille, niin porvaristo ei itse asiassa kykene antamaan muuta kuin voimattomia fanaattisen pahuuden ilmentymiä ja Sancho Panzan arvoisia sananparsia ja mietelmiä» (7, 203).

Hallitsevana ideologiana on aina ollut hallitsevan luokan ideologia. Mutta ohjenuoranaan tämä väittämä Marx ja Engels eivät koskaan unohtaneet sitä, että erilaisilla hallitsevilla ideologioilla on oma erityisvärityksensä. Tästä seuraa väistämättä tietty kulttuurin intensiivisyyden, rikkauden, täyteyden ja jonkin muun vallitsevan suuntauksen aste, sen menetykset ja saavutukset. Tässä tyypillinen esimerkki. Marx kirjoitti Lassallelle 10. kesäkuuta 1858: »Aivan selvästi kaksintaistelu sinänsä on epärationaalinen. Yhtä selvää on, että se on jäänne kulttuurin aikaisemmasta vaiheesta. Mutta *porvarillisen* yhteiskunnan yksipuolisuus johtaa siihen, että sen vastapainona persoonallisuuden oikeus vahvistetaan joskus feodaalisissa muodoissa» (29, 562).

Sitä vastoin Marx uupumatta korosti porvariston vallankumouksellista roolia, joka tietenkin oli aivan toisella alalla. Feodaalisen maanomistuksen edustajat, hän kirjoittaa eräässä vuoden 1844 vihkosessa, kuvailevat vastustajansa, porvarin »viekkaaksi, kaupustelevaksi, tinkiväksi, petolliseksi, ahneeksi, lahjottavaksi, riidanhaluiseksi, sydämettömäksi ja hengettömäksi, yhteiskunnasta vierautuneeksi ja sitä vapaasti kauppavoiton kiskontaan, koronkiskontaan ja paritukseen käyttäväksi, orjailevaksi, lipeväksi, mielisteleväksi, kieropuheiseksi,

kuivaksi *rahahuijariksi,* joka synnyttää, ruokkii, hemmottelee kilpailua ja siitä johtuen pauperismia ja rikollisuutta sekä kaikkien yhteiskunnallisten siteiden purkautumista, ja on vailla kunniaa, periaatteita, runollisuutta, substanssia, vailla kaikkea» (EB, 1, 527).

Vastakohtana tälle porvari viittaa uudella, kapitalistisella ajalla kehittyneen teollisuuden saavutuksiin. »Liikkuva omaisuus puolestaan viittaa teollisuuden ihmeeseen ja kehitykseen. Se on uuden ajan lapsi, sen täysivaltainen perillinen, poika. Vastustajaansa liikkuva omaisuus säälittelee pölkkypäänä, joka on *tietämätön* omasta olemuksestaan (ja tämä on täysin totta), joka haluaa moraalisen pääoman ja vapaan työn sijaan asettaa raa'an epämoraalisen väkivallan ja maaorjuuden» (EB, 1, 527). Se torjuu »tämän muistot, tämän runollisuuden, tämän haaveellisuuden», tekee ne tyhjäksi »luettelemalla historioivasti ja purevan ivallisesti halpamaisuuden, julmuuden, tuhlauksen, prostituution, häväistyksen, anarkian ja kapinallisuuden, joiden tekopaikkoina olivat romanttiset linnat» (EB, 1, 527).

»Porvaristo on näyttänyt, kuinka raaka voimanilmaus, jota taantumus niin suuresti ihailee keskiajassa, saa veltoimmasta laiskuudesta luonnollisen täydennyksensä. Porvaristo on ensi kerran osoittanut, mitä ihmisten toiminta voi saada aikaan. Se on tehnyt kokonaan toisenlaisia ihmetöitä kuin mitä ovat Egyptin pyramidit, Rooman vesijohdot ja goottilaiset tuomiokirkot; se on pannut toimeen kokonaan toisenlaisia retkiä kuin kansainvaellukset ja ristiretket» (4, 465). Tämä porvariston roolin arvostaminen ei ole suinkaan ristiriidassa porvarilliseen kaupallisuuteen ja kaupalliseen taiteeseen kohdistuvan halveksunnan kanssa, joka aina oli ominaista Marxille.

Tarkemmin sanoen, *ristiriita sisältyy nimenomaan porvariston luokkaherruuteen.* Porvarillinen yhteiskunta luo suunnattomia aineellisia rikkauksia ja mahtavat välineet kulttuurin kehitykselle, mutta vain osoittaakseen mitä selvimmin kykenemättömyytensä ottaa käytäntöön nämä välineet niiden todellisen luonteen ja niiden loputtomien mahdollisuuksien mukaisesti. Historian porvarillinen kausi todistaa myös kulttuurin kaiken kehityksen rajallisuuden yhteiskunnassa, joka

perustuu ihmisen ihmistä kohtaan harjoittamaan sortoon. Porvariston hallitessa kehittyy pisimmälle historiallisesti ehdollinen (ja siksi ei ikuinen) ristiriita yhteiskunnan tuotantovoimien ja sen taiteellisen kehityksen välillä, taiteen ja tekniikan, tieteen ja runouden välillä ja kulttuurin suunnattomien mahdollisuuksien ja todellisen henkisen köyhyyden välillä.

Proletariaatti, joka toimii porvaristoa vastaan sen haudankaivajana, johdattaa luokkataistelunsa joka askeleella yhteiskuntaa nykyajan koko aikaisemmalta historialta perimien ristiriitojen ratkaisuun. Tällä alalla sen historiallinen tehtävä on sama kuin aineellisen tuotannon piirissä. Luokkataistelun kautta tulevaisuuden luokattomaan kulttuuriin, proletariaatin syvällisen ja yleispätevän maailmankatsomuksen läpäisemän taiteen kehittyessä (ja tässä mielessä proletariaatin sosialistisen taiteen kautta) yhteiskunnallisen ja taiteellisen kehityksen välisen epäsuhdan hävittämiseen — toisin sanoen taiteen uuteen nousukauteen mitä laajimmalla kansallisella pohjalla. Tämä on Marxin kaikkien taidetta ja kirjallisuutta käsittelevien lauselmien loppusisältö, hänen historiallinen testamenttinsa tällä alalla.

Ne kirjailijat, jotka haluavat esittää sanat taiteellisen kehityksen epäsuhdasta satunnaisena mielipiteenä tai — vielä pahempaa — Marxin »henkilökohtaisena» mielipiteenä, joka ei ole jokaiselle marxilaiselle välttämätöntä, itse asiassa luopuvat marxismin vallankumouksellisesta olemuksesta. Porvarillisen yhteiskunnan taiteellisen kehityksen ankaran kritiikin tapaan voisi Marxin opista poistaa myös kapitalismin kaikkiin hävittäviin puoliin kotona ja siirtomaissa, mielettömään voimien ja välineiden tuhlaukseen tuotannon anarkian takia, muodolliseen demokratiaan ja tekopyhään moraaliin, perheen hajoamiseen ja ihmisen rappeutumiseen kohdistuvan kritiikin. Näin yleensä tekivät katederimarxistit viime vuosisadan lopussa ja tämän vuosisadan alussa, erottaen Marxin teorian »tieteellisen» sisällön hänen »subjektiivisesta» kriittisestä asenteestaan suhteessaan edistykseen luokkayhteiskunnassa.

Tiede ja sosialismi, tieteellinen materialistinen historiankäsitys ja sen ristiriitojen kritiikki ovat erottamattomat. Marxin vallankumouksellinen dialektiikka ei käsitä ainoastaan

yhteiskuntaelämän kaikkien eri puolten ykseyttä, jotka loppujen lopuksi ovat riippuvaisia aineellisen tuotannon kehityksestä. Hän tuntee perusteellisesti myös niiden ristiriitaiset suhteet ja epätasapainoisen kehityksen. Ilman tätä yhteiskunnallisen edistyksen dramaattisen valohämyn käsittämistä ei voi olla olemassa marxilaista luokkataisteluteoriaa. Ilman tätä maailmanhistoriallista perspektiiviään se menettää vallankumouksellisen luonteensa ja siitä tulee sosiologinen teoria yhteiskuntaryhmittymistä porvarillisen tieteen normaaliin tapaan.

Marx tosiaan arvosti korkealle antiikin kulttuurin henkistä tasoa. Mutta häneltä emme tapaa minkäänlaista halua sonnustautua antiikin toogaan. Päinvastoin, siirtyminen vallankumouksellisesta demokratiasta tieteelliseen kommunismiin liittyi Ranskan vallankumouksen jakobiinisiiven päävirheen keksimiseen: pyrkimykseen herättää henkiin antiikin poliittiset suhteet porvarillisen talouselämän pohjalta. Kypsän kautensa syvällisessä teoksessa »Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista» Marx sanoo, että proletariaatin vallankumous ei voi alkaakaan ennen kuin nämä harhakuvat häviävät.

Toisaalta marxismin perustajilla ei ollut mitään yhteistä kapitalistisen edistyksen latteiden puolustajien kanssa; tällaisia oli heidän liberalistinen aikalaisensa Julian Schmidt, porvarillisen yhteiskunnan tehdasjärjestelmän ja asiallisen hengen luja suojelija, jonka hengen hän asettaa esikuvaksi klassisen antiikin suurille palvojille Goethelle ja Schillerille. Sureeko Marx taiteen korkeaa kehitystä menneisyydessä? Riemuitseeko hän sen rappion johdosta? Ei kumpaakaan. Siirtyminen korkeampaan, kehittyneempään muotoon on aina *kieltämistä,* toisin sanoen se johtaa tasapainon katoamiseen ja rikkoutumiseen. Tämän edistyksen tuhoavan puolen tajuaminen juuri vaikuttaa nihilistiseltä Marxin kuuluisissa sanoissa Kreikan taiteesta. Mutta historiallisen kehityksen dialektiikka ei johda kielteiseen tulokseen. Yhteiskuntavoimien ristiriitojen ja taistelun kautta syntyy uusi, korkeampi elämänmuoto. Historiassa vaikuttaa häviämisen laki, mutta se toimii traagisena prosessina eikä sen enempää — »häviämisen häviäminen» kuten Hegel sanoi.

Aivan selvästi Marxin suhde hänen henkiseen maailmaansa syvällisesti kuuluvaan teemaan — taiteen arvoitukseen sivistyksen ristiriitojen keskellä — oli oleellisesti optimistinen luonteeltaan. Se on laaja dialektinen katsomus kaikkeen ajan mittaan täydellistyvään, sellaisen ihmisen katsomus, joka näkee kokonaisen aikakauden suunnattoman kurjuuden ja ristiriitojen lävitse maailmanhistorian »ovelan henkiolennon» uupumattoman liikkeen eteenpäin. »Niissä ilmiöissä, jotka saattavat porvariston, ylimystön ja taantumuksen kovaonniset profeetat hämmingin valtaan, me tunnistamme vanhan hyvän ystävämme Robin Goodfellown, vanhan myyrän, joka osaa kaivaa niin nopeasti maan alla, tuon mainion miinoittajan — vallankumouksen» (12, 4).

Marxin sanat pitävät entistäänkin paremmin paikkansa nyt, kapitalistisen järjestelmän kriisikaudella, jolloin hänen 1850-luvulla kuvailemansa rappion ilmiöt toistuvat tuhatkertaisessa mittakaavassa. Nykyiset »taantumuksen profeetat» Spenglerin tavoin tekevät suuren palveluksen vanhalle luokkayhteiskunnalle kuvatessaan porvarillisen Euroopan hajoamista verisen maailmansodan jälkeen yleensä eurooppalaisen kulttuurin auringonlaskun merkkinä.

Siksi on erityisen tärkeää korostaa sitä, että Marxin esteettisissä katsomuksissa ei ole hiventäkään kuviteltua »kulttuurin tragediaa», jonka fasistimieliset professorit hahmottelevat valituslauluissaan. Toisaalta Marxin näkökannalla ei ole mitään yhteistä liberalistis-positivistisen dogmin kanssa suoraviivaisesta ja harmonisesta edistyksestä, joka on imperialismin kauden muodissa olevien mielipiteenmuokkaajien hyökkäysten pääkohteena. Marxin historiallinen maailmankatsomus on näiden ajatushoiperteluiden, tämän kaikissa vanhoissa ja uusissa versioissaan ilmenevän pikkuporvarillisen typeryyden rajojen ulkopuolella.

Nyt käy ymmärrettävämmäksi ihmiskunnan historian vertaaminen erillisen yksilön elämään, joka sisältyy kuuluisaan »Johdatukseen» »Pääoman» luonnokseen: »Mutta vaikeus ei ole sen ymmärtämisessä, että kreikkalainen taide ja eepos yhdistyvät tiettyihin yhteiskunnallisiin kehitysmuotoihin. Vaikeutena on, että ne tarjoavat meille vielä taidenautintoa ja

käyvät tietyssä suhteessa normista ja saavuttamattomasta esikuvasta.

Mies ei voi tulla uudelleen lapseksi tai hänestä tulee lapsellinen. Mutta eikö lapsen naiivius ilahdutakin häntä, ja eikö hänen itsensä olekin pyrittävä jälleen korkeammalle tasolle luodakseen uudelleen oman todellisen olemuksensa? Eikö lapsen luonteessa herääkin jokaisena aikakautena kauden oma luonne eloon luonnollisessa totuudessaan? Miksi ei ihmiskunnan historiallisella lapsuudella sen kehittyessä koko kauneudessaan, olisi milloinkaan palaamattomana vaiheena ikuista viehätystä? On huonosti kasvatettuja lapsia ja pikkuvanhoja lapsia. Monet vanhan ajan kansoista kuuluvat näihin kategorioihin. Kreikkalaiset olivat sen sijaan normaaleja lapsia. Viehätys, jota heidän taiteensa meissä herättää, ei ole ristiriidassa sen kehittymättömän yhteiskunnallisen vaiheen kanssa, josta se kasvoi. Tämä taide on päinvastoin kyseisen vaiheen tulosta ja liittyy erottamattomasti siihen, että ne epäkypsät yhteiskunnalliset olosuhteet, joiden vallitessa tämä taide syntyi, ja saattoi yksin syntyä, eivät voi koskaan palata» (13, 641—642).

Tällä kulttuurin ensi vaiheiden vertaamisella ihmisyhteiskunnan lapsuuteen tai nuoruuteen on pitkä historiansa. Se tavataan mitä erilaisimmilla kirjailijoilla Platonista Hölderliniin, 1200-luvun mielikuvitusmystikoilta viime vuosisadan liberaaliseen tieteeseen (ajatelkaamme vaikkapa Gladstonen »Maailman nuoruutta»). Mitä Marxiin tulee, hänelle se oli Saksan klassisesta filosofiasta peritty kuvaannollinen vertaus.

Hegelillä maailmanhistorian vertaaminen henkilön elämään esitti tärkeää osaa. Luennoissaan filosofian historiasta Hegel ilmaisi käsityksensä kehityksestä »hengen kahden peruskategorian» muodossa. Kaikki mikä on kerran syntynyt, menettää olemisensa alkuperäisen raikkauden ja joutuu häviämään. Mutta kehitysprosessi ei pysähdy tähän. Uudella, korkeammalla pohjalla tapahtuu nuoruuden palautuminen, »die Verjungung».

On kuitenkin tyypillistä, että Hegel ei itse noudata omaa kaavaansa. Hän kuvailee itämaista maailmaa maailman hengen lapsuutena, kreikkalaista nuoruutena, roomalaista miehuutena ja »kristillis-germaanista» nykykansojen maailmaa

»vanhuutena». Näyttäisi siltä, että kaava vaatisi jatkoa — tietyllä kehitysvaiheella »vanhus»-maailma joutuu väistymään syrjään uuden »lapsuuden», uuden »nuoruuden», uuden historiallisen kehityskierroksen tieltä. Mutta Hegelin historianfilosofian erityisluonne piileekin juuri siinä, että luopuen dialektisesta metodista hän joutuu päättämään maailman prosessin »vanhuuden» kauteen, toisin sanoen nykyiseen porvarilliseen yhteiskuntaan. »Luonnon vanhuus merkitsee heikkoutta, mutta hengen vanhuus merkitsee sen täydellistä kypsymistä», kirjoittaa Hegel. Kansojen historian tie on lopussa, voidaan vain pohdiskella ohitettuja vaiheita.

Hegelin koulukunnan hajoamiskaudella tämä katsomus joutui arvostelujen kohteeksi. Jo 1830- ja 1840-luvun radikaaleilla hegeliläisillä oli mielessään »tulevaisuuden ongelma» kiinteässä yhteydessä sangen yleiseen käsitykseen sosiaalisesta vallankumouksesta. Mutta vasta Marxin oppi antoi todella tieteelliset perustelut siirtymiselle »ihmisyhteiskunnan esihistoriasta» uuteen, korkeampaan yhteiskuntamuotoon. Siksi voidaankin täysin oikeutetusti sanoa, että historiallinen materialismi palautti kategorialle Verjungung sen merkityksen, jonka Hegel siltä riisti.

»Pääoman» käsikirjoituksesta lainatussa kohdassa ilmenee hyvin, miten sovitetaan yhteen ajatus kulttuurin tulevasta kukoistuksesta kommunistisessa yhteiskunnassa sen kanssa, ettei lapsuuteen ole enää paluuta. Mutta eikö tämä keskeneräinen luonnos kuitenkin sisällä sen tunnustamista, että korkea taide ei voi palata takaisin? Tällaisia johtopäätöksiä on tehty useinkin, mutta niille ei ole mitään perusteluja. Valitettavasti käsikirjoitus katkeaa nimenomaan siinä, missä ihmissuvun normaalin lapsuuden peruuttamattoman häviämisen jälkeen olisi pitänyt seurata selvitys, tai ainakin tutkimus kysymyksestä uuden taiteellisen kukoistuskauden mahdollisuudesta. Mutta jo erään Marxin luonnoksen lauseen perusteella voimme päättää, miten vähän yhteistä hänen perusajatuksellaan on yksinkertaisen valitusvirren kanssa.

Mutta eikö miehen olekin, kysyy Marx, »pyrittävä jälleen korkeammalle tasolle luodakseen uudelleen oma todellinen olemus (seine Wahrheit zu reproduzieren)»? Se antaa meille

avaimen hänen analogiansa yleisen ajatuksen ymmärtämiseen. Ajatus »uudelleenluomisesta» (Reproduktion) esitti tärkeää osaa saksalaisessa filosofiassa, Hegel mukaan luettuna. Hegelillä itsellään sekä »Logiikan tieteessä» että muualla käsite »uudelleenluominen» merkitsee suvunjatkamisen elintärkeää prosessia. Minä luon uudelleen olemukseni lapsessa, ja siten elämääni sisältyvä sen itsensä kieltäminen vuorostaan kielletään. Marx käyttää tätä käsitettä samoin ihmiselämään sovellettuna.

»Hegelin oikeusfilosofian kritiikissä» (1843) hän esimerkiksi kirjoittaa seuraavasti: »Ruumiin korkeimpana tehtävänä on *toiminta suvun uusintamiseksi.* Kuninkaan korkeimpana perustuslaillisena toimena on siksi hänen toimintansa suvun jatkamiseksi, koska sillä tavoin hän *luo* kuninkaan ja jatkaa omaa ruumistaan. Hänen poikansa ruumis on hänen oma ruumiinsa uudelleen luotuna, kuninkaallisen ruumiin luominen» (1, 242). »Saksalaisessa ideologiassa» Marx kääntää spekulatiivisen käsitteen »ihmisrodun uudelleenluominen» reaalisen todellisuuden kielelle. Hän näkee sen historiallisen sisällyksen kommunismiin siirtymisen prosessina.

Muitakin todisteita voitaisiin liittää tässä esitetyn selityksen tueksi. Marxin sanat »oman todellisen olemuksen uudelleenluomisesta» ovat perinteinen, kuvaannollinen ilmaus dialektisen sarjan kolmannelle, korkeimmalle vaiheelle. On aivan selvää, että joidenkin »Johdatuksen» tulkitsijoiden lapsellisen mielen hahmottelema ajatus taiteen lopullisesta rappeutumisesta ei kuulu eikä voikaan kuulua marxismin perustajalle. Itse asiassa se on vain yksinkertaistettua vanhan idealistisen dogmin toistoa taiteen väistämättömästä rappeutumisesta puhtaan järjen hallitessa, alias — porvarillisessa yhteiskunnassa. Spekulatiivisen filosofian puhtaan järjen paikalle voidaan asettaa nykyaikainen tiede ja tekniikka, ihmisen elinympäristön nykyaikaistaminen tai mitä tahansa — asian sisältö ei siitä muutu. Mutta koska marxismin kannalta katsoen porvarillinen yhteiskunta ei ole historian viimeinen sana, niin tältä kannaltakaan taiteen rappeutuminen kapitalismin historiallisissa puiteissa ei voi olla taiteellisen kehityksen viimeisenä asteena.

VI

Kapitalistisen tuotantotavan historiallisena osana on johtaa yhteiskunnallisen edistyksen ristiriidat äärimmilleen. Mutta samalla se luo pohjan näiden epäsuhtaisuuksien ja antagonismien poistamiselle. Kuten näimme, jo työnjakoon sisältyi ristiriidan mahdollisuus kolmen momentin, »tuotantovoiman», »yhteiskunnallisen olotilan» ja »tajunnan» välillä. Tiedämme myös, että yhteiskunnallinen työnjako on väistämätön, mutta historiallinen ilmiö. Yhteiskunnan jakautuminen luokkiin hävitetään suuressa sosiaalisessa vallankumouksessa, ammattihierarkia surkastuu siirryttäessä kommunistiseen liittoon. Tällainen on yleisissä piirteissään Marxin oppi.

Mutta mitä tämä siirtyminen merkitsee taiteelliselle luomiselle? Eikö se johda taiteen ja tavallisen työn välisen eron häviämiseen, kun taiteilijan ja tavallisen kuolevaisen välinen vastakohtaisuus häviää? Eikö se yleensä ottaen merkitse yksilöllisen erityislaadun ja lahjakkuuden alistamista? Banaalit poroporvarilliset hyökkäykset kommunismia vastaan keskittyvät yleensä tähän. Marx ja Engels ottivat yhteen niiden kanssa jo analysoidessaan Stirnerin teosta »Ainoa ja sen ominaisuus». Stirner, eräs anarkismin kantaisistä, erottaa »inhimilliset» työt, jotka voidaan järjestää kollektiiviselle pohjalle, ja työt, jotka ovat kaikenlaisen yhteiskunnallistamisen vastaisia, »ainutlaatuisia» ja »ainutkertaisia». Sillä kuka voi korvata Mozartin tai Rafaelin?

»Tässä kuten kaikkialla Sancholla[30] on huono onni käytännön esimerkkien suhteen», kirjoittavat Marx ja Engels. »Niinpä hän luulee, että »kukaan ei voi säveltää Sinun edestäsi Sinun musiikkiteostasi eikä viimeistellä Sinun luonnostelemiasi maalauksia. Kukaan ei voi luoda Rafaelin teosta hänen itsensä edestä.» Mutta Sancho voisi tietää, ettei itse Mozart vaan eräs toinen henkilö on säveltänyt suurimman osan hänen »Requiemistään» ja saanut tämän valmiiksi, että Rafael itse on »viimeistellyt» vain mitättömän osan freskoistaan.

Hän luulee, että kaikki niin sanotut työn järjestäjät haluaisivat järjestää joka ainoan yksilön toiminnan kokonaisuudessaan, kun taas nimenomaan he tekevät eron välittö-

mästi tuottavan työn, joka kuuluu järjestettäväksi, ja välittömästi tuottamattoman työn välillä. Päinvastoin kuin Sancho luulottelee he eivät vaatineetkaan, että jokaisen tulisi suorittaa Rafaelin työtä, vaan he olivat sitä mieltä, että jokaisen yksilön, jossa piilee Rafael, on saatava kehittyä esteettömästi. Sancho luulee, että Rafael on luonut maalauksensa senaikaisessa Roomassa vallinneesta työnjaosta riippumatta. Jos hän olisi verrannut Rafaelia Leonardo da Vinciin ja Tizianiin, hän olisi havainnut, kuinka suuresti Rafaelin taideteokset riippuivat Firenzen vaikutuksesta johtuneesta Rooman senaikaisesta kukoistuksesta, Leonardon teokset Firenzen oloista ja myöhemmin Tizianin teokset Venetsian aivan toisenluonteisesta kehityksestä. Rafaelin kuten jokaisen taiteilijan edellytyksenä olivat hänen kohtaamansa taidetekniset saavutukset, kotipaikkakunnalla vallinneet yhteiskunnan organisaatio ja työnjako sekä vihdoin työnjako niissä maissa, joihin hänen kotipaikkakuntansa oli suhteissa. Se onnistuuko Rafaelin tapaisen yksilön kehittää luonnonlahjansa, riippuu kokonaan kysynnästä, joka vuorostaan riippuu työnjaosta ja sen tuottamista ihmisten valistusoloista.

Julistaessaan tieteellisen ja taiteellisen toiminnan ainoalaatuisuutta Stirner on paljon alempana porvariston tasoa. Onhan jo nykyään havaittu välttämättömäksi järjestää tuo »ainoalaatuinen» toiminta. Horace Vernet'ltä ei olisi liiennyt aikaa edes kymmenesosaan hänen tauluistaan, jos hän olisi nähnyt niissä vain sellaisen työn, jonka »pystyy suorittamaan vain tämä Ainoa.» Laulunäytelmien ja romaanien suuri kysyntä Ranskassa on saanut aikaan niiden tuotannon vaatiman työn organisaation, joka tuo paremman tuloksen kuin on sen »ainoilla» kilpailijoilla Saksassa» (3, 378).

Siispä jo porvarillisessa yhteiskunnassakin pyritään järjestelemään henkisen työn korkeimpia muotoja. »Muuten on selvää, että kaikki nuo nykyaikaiseen työnjakoon perustuvat järjestelyt johtavat yhä perin rajallisiin tuloksiin ja ovat edistysaskel vain tähänastiseen eristäytyneisyyteen verrattuna.» (3, 378).

Lisäksi niin kutsuttua »työn järjestelyä» toisin sanoen 1840-luvulla suosiossa ollutta Louis Blancin teoriaa ei tule sekoittaa kommunismiin. Kommunistisessa yhteiskunnassa katoavat ne kirotut kysymykset, jotka liittyvät erittäin lahjakkaiden persoonallisuuksien ja massojen väliseen vastakohtaisuuteen. »Taiteellisen lahjakkuuden poikkeuksellinen keskittyminen joihinkin yksilöihin ja siihen liittyvä lahjakkuuden tukahduttaminen laajoissa joukoissa on työnjaon seurausta. Vaikka tiettyjen yhteiskuntasuhteiden vallitessa jokainen yksilö olisi erinomainen taidemaalari, niin tämä ei lainkaan poistaisi sitä mahdollisuutta, että jokainen olisi myös omintakeinen taidemaalari, joten tässäkin eronteko »inhimillisen» ja »ainoalaatuisen» työn kesken on sulaa mielettömyyttä. Joka tapauksessa kommunistinen yhteiskuntajärjestys poistaa taiteilijan alistumisen nurkkakuntaiseen ja kansalliseen rajoittuneisuuteen, joka kokonaan aiheutuu työnjaosta, samoin kuin taiteilijan sulkeutumisen jonkin taidelajin piiriin, jolloin hän esiintyy pelkkänä taidemaalarina, kuvanveistäjänä jne., niin että jo pelkkä hänen ammattinsa nimi riittää ilmaisemaan hänen ammattikehityksensä rajoittuneisuutta ja hänen riippuvuuttaan työnjaosta. Kommunistisessa yhteiskunnassa ei ole taidemaalareita vaan pelkkiä ihmisiä, jotka muun ohessa harjoittavat maalaustaidetta» (3, 378).

Aito kollektiivisuus ei merkitse persoonallisen erityislaadun tukahduttamista, päinvastoin se muodostaa ainoan lujan perustan persoonallisuuden kaikinpuoliselle kehitykselle. Marx ja Engels ilmaisivat sangen selvästi tämän ajatuksen »Saksalaisessa ideologiassa». Mutta uuden taiteellisen kehityskierroksen mahdollistava yhteiskuntajärjestelmä voi ilmestyä vain proletariaatin poliittisen voiton ja yksityisomistuksen ja kaikkien sen ihmisten yhteiselämässä esiintyvien luomusten hävittämisen tuloksena. Vain »tuottajien vapaan liiton» luomisprosessi vapauttaa kaikki ihmiskunnan kapitalistisen sorron alla kehittämät voimat täydelliseen ja kaikinpuoliseen kehitykseen. Siksi »yksityisomistuksen kumoaminen on kaikkien inhimillisten aistien ja ominaisuuksien täydellistä *vapauttamista*» (EB, 1, 540).

Uusi yhteiskunta, Marx kirjoitti »karkeaa» tasanjakokommunismia vastaan, ei suinkaan merkitse kulttuurin ja sivistyksen maailman abstraktista kieltämistä. Tasanjakokommunismi, joka vaatii yleistä tasaamista ja hyödykkeiden yhteisyyttä, joka johtaa aina kaiken erityislaadun tukahdut-

tamiseen asti eikä salli mitään, mikä kohoaa tietyn alhaisen tason yläpuolelle, on vain heijastumaa vanhan ahneen poroporvarin psykologiasta uudessa historiallisessa liikkeessä.

Jo vuonna 1844 Marx kirjoitti: »Tällainen kommunismi, joka kieltää kaikkialla ihmisen *persoonallisuuden*, ei ole mitään muuta kuin johdonmukainen ilmaus yksityisomistuksesta, mitä tämä kieltäminen on. Yleinen ja itsensä mahdiksi muodostava *kateus* on se salattu muoto, johon *ahneus* asettautuu ja jossa se vain tyydyttäytyy *toisella* tavalla. Tällaisena kääntää jokainen yksityisomaisuus ajatuksensa *vähintäänkin* sitä *rikkaampaa* yksityisomaisuutta vastaan kateutena ja tasaamishaluna, niin että kateus ja tasaamishalu muodostavat jopa kilpailun olemuksen. Kehittymätön kommunismi edustaa vain tämän kateuden ja tasaamisen huipentumaa *kuvitellun* minimin pohjalta. Se käyttää *määrättyä rajoitettua* mittaa. Kuinka vähän tämä yksityisomistuksen kumoaminen on todellista omaksi ottamista, todistaa juuri koko kulttuurin ja sivistyksen maailman abstraktinen kieltäminen, paluu *köyhän*, kehittymättömän ja tarpeita vailla olevan ihmisen *epäluonnolliseen* yksinkertaisuuteen, ihmisen joka ei ole ohittanut yksityisomistusta, vaan päinvastoin ei ole vielä saavuttanutkaan sitä» (EB, 1, 534—535).

Toisin kuin tämä pienomistajan psykologian uudelleensyntyminen näennäisen kollektiivisuuden verhossa Marxin ja Engelsin mitä yleisimmissä piirteissään hahmottelema järjestelmämuoto merkitsee yhteiskunnallisen ihmisen kaikkien henkisten voimien edelleenkehitystä eikä tämän kehityksen kieltämistä.

Marxin ja Engelsin mielestä kommunismi ei suinkaan pyri »väkivalloin tukahduttamaan lahjakkuutta.» Päinvastoin. »Kommunistisessa yhteiskunnassa — ainoassa yhteiskunnassa, jossa yksilöiden omintakeinen ja vapaa kehitys lakkaa olemasta korulause — tämä kehitys määräytyy nimenomaan yksilöiden yhteenkuuluvuudesta, joka perustuu osaksi taloudellisiin edellytyksiin, osaksi kaikkien vapaan kehityksen välttämättömään solidaarisuuteen ja lopulta olemassaolevien tuotantovoimien pohjalla tapahtuvan yksilöiden toiminnan universaaliin luonteeseen. Kysymys on siis tietyllä historiallisella kehitysasteella olevista yksilöistä eikä suinkaan mistä

tahansa satunnaisista yksilöistä, puhumattakaan väistämättömästä kommunistisesta vallankumouksesta, heidän vapaan kehityksensä edellytyksestä. Myös yksilöiden tietoisuus omista keskinäissuhteistaan muuttuu tietysti aivan toisenlaiseksi eikä siitä tule siis »rakkaudenperiaatetta» tai dévouement (uhrautuvuutta) enempää kuin egoismiakaan» (3, 424—425).

Kommunistinen yhteiskunta poistaa abstraktisen vastakohtaisuuden »työn» ja »nautinnon» väliltä, ja näin ollen myöskin monet seuraamukset sisältävän ristiriidan aistin ja järjen, toisaalta »fyysisten ja älyllisten voimien leikin» ja toisaalta »tietoisen tahdon» väliltä. Luokkien hävitessä ja fyysisen ja henkisen työn välisen vastakohtaisuuden vähitellen kumoutuessa käy mahdolliseksi ehyen yksilön kaikinpuolinen kehitys, jonka suuret yhteiskuntafilosofit hahmottelivat menneisyydessä.

Vain kommunistinen yhteiskunta, joka merkitsee sitä, että »yhtyneet tuottajat järkevästi säätelevät tätä ainesten vaihtoa oman itsensä ja luonnon välillä, asettavat sen yhteisen valvontansa alaiseksi, sen asemesta että se hallitsisi heitä sokeana voimana», vain tämä yhteiskunta kykenee luomaan pohjan ihmisvoimien kehitykselle, »joka on itsetarkoitus todelliselle vapauden valtakunnalle, joka kuitenkin voi puhjeta kukoistukseen vain tässä välttämättömyyden valtakunnassa kuten perustallaan. Työpäivän lyheneminen on sen perusedellytyksenä» (25, 828).

Marxin opin mukaisesti kommunismin voitto on tarpeen ei anoastaan koko yhteiskuntaelämää vääristelevän työtätekevään enemmistöön kohdistuvan riiston lopettamiseksi. Se on välttämätön myös koko kulttuurin pelastamiseksi ja inhimillisten voimien loputtoman, jatkuvan kehityksen turvaamiseksi, jota ei rajoita mikään kapea ja ohimenevä mitta. Tällainen kehitys on sinänsä *itsetarkoitus*.

Tämän taloudellisen välttämättömyyden pohjalle kasvavan »vapauden valtakunnan» edessä kalpenevat rajoittuneet mahdollisuudet, jotka antiikin orjuuteen perustuva yhteiskunta saattoi tarjota yhteiskunnan vapaalle osalle. Historian porvarillisen kauden saavutukset pannaan säilöön aikaisempien yhteiskuntamuotojen saavutusten joukkoon, jotka ovat tuhou-

tuneet luokkasivistyksen luonnonvoimien liikkeessä. »Taide on kuollut. Eläköön taide!» — tämä on Marxin esteettisten katsomusten perusmotiivi.

VII

Tulevaisuuden yhteiskunnan taiteellisen kulttuurin nousun historiallinen perspektiivi ei voi tuomita nykyajan taiteilijaa toimettomuuteen tuhatvuotista valtakuntaa odotellessa. Kommunismi ei ole meille ihanne, kirjoittivat Marx ja Engels »Saksalaisessa ideologiassa», se on todellista liikettä. Tie tulevaan kommunistiseen yhteiskuntaan käy luokkataistelun ja proletariaatin diktatuurin kauden kautta.

Kuten havaitsimme, jo »Pyhän perheen» kaudella Marxia askarrutti kysymys välittömästi työväenluokasta peräisin olevasta ja sen etuja ja historiallista roolia vastaavasta kirjallisuudesta. Tältä kannalta ansaitsee huomiota se, että Marx aluksi tunsi sympatiaa Weitlingiä ja Proudhonia kohtaan, koska he olivat syntyisin työväenluokasta ja yhteydessä siihen. Proudhonin kuuluisassa artikkelissa »Mitä on omaisuus?» Marx jopa erityisesti arvosti sen kirjallista puolta — »voimakaslihaksikasta tyyliä». Marxismin syntyaikoina proletariaatin vallankumoustaisteluun liittyvän taidekirjallisuuden ongelma ei ollut tietenkään vielä niin tärkeä kuin meidän päivinämme. Ja kuitenkin proletariaatin vallankumouksen pääesikunnalla Marxin Lontoon kodissa Dean Streetillä tai Maytland Park Roadilla oli oma kirjallisuuspolitiikkansa, samoin kuin oma kansainvälinen politiikkansa, vaikkakaan työväenluokan maailmanvaltio ei vielä voinutkaan nojautua sotajoukkoon ja diplomatiaan.

Joitakin tietoja sen arvostelemiseksi, mitä ehdollisesti nimitimme Marxin ja Engelsin kirjallisuuspolitiikaksi, sisältyy heidän kirjeenvaihtoonsa Lassallen kanssa hänen tragediansa »Franz von Sickingen» johdosta. Muina lähteinä ovat muistelmista ja kirjeenvaihdosta peräisin olevat tiedot Marxin esteettisistä mieltymyksistä. Kolmantena lähteenä ovat vihdoin tiedot marxismin perustajien suhtautumisesta aikansa vallankumouksellisiin runoilijoihin: Heineen, Herweghiin ja Freiligrathiin.

Marxin ja Engelsin kirjeet vallankumouksellisen näytelmäkirjallisuuden ongelmasta ovat peräisin keväältä 1859. Yhdessä Lassallen kirjeiden ja hänen »traagista aatetta» käsittelevän tutkielmansa kanssa ne muodostavat mielenkiintoisen poliittisen dokumenttisarjan, johon sisältyy enemmän tai vähemmän selkeä Saksan vuoden 1848 vallankumouksen antaman opetuksen arvostelu. Siksipä Lenin kääntyi »Sickingenistä» käytyyn kiistaan polemiikissaan menševikkejä L. Martovia, J. Tšatskia ja F. Dania vastaan selvittääkseen kahta demokraattisen vallankumouksen perusluokkalinjaa.[31] Marxin ja Engelsin kirjeisiin sisältyy viittauksia historian uomiin, joita myöten vallankumoukselliset voimat heidän kannaltaan katsoen saattoivat purkautua edelleen Saksassa — vastoin Lassallen käsitystä.

Emme aio tässä kertoa tragedian »Franz von Sickingen» sisältöä; sen aiheena on 1500-luvun suuren talonpoikaissodan puhkeamista edeltänyt ritarikapina. Sickingenin persoonassa Lassalle pyrki kuvaamaan vallankumouksen johtajaa, joka myöhään vapautuu menneiden aikojen perinteestä; tämän seurauksena hän on liian varovainen ja realistinen laskelmissaan. Tämä *traaginen* syyllisyydentunto saa hänet menettämään vallankumouksellisen paatoksensa ja samalla kannattajansa ja johtaa hänet väistämättömään perikatoon. Kompromissi aikansa objektiivisten olojen kanssa oli Lassallen mielestä jokaisen ja nimenomaan Saksan vallankumouksen tragediana.

Hänen historiallisessa taulussaan Franz von Sickingen esittää ikään kuin vuoden 1848 vallankumouksen vasemmistodemokraattia, joka ei ole riittävän päättäväinen sankarillisessa vallankumouksellisuudessaan eikä eroamisessaan »objektiivisesti olemassaolevasta» ja pääsankaria ympäröivästä »pinttyneestä massasta». Tällainen käsitys vallankumoustilanteen tragiikasta johtaa Lassallen abstraktiseen demokraattiseen retoriikkaan ja tuhoon tuomittuun sisäiseen vapauteen. Hänen tyylilliseksi esikuvakseen muodostuu Schiller. Kansanjoukot, niiden monimuotoinen värikäs elämä jäävät syrjään, ja ne esiintyvät pikemminkin taantumuksellisena elementtinä suhteessaan etualalla oleviin toimiviin ja mietiskeleviin sankareihin.

Marx suhtautui täysin myötämielisesti yritykseen tehdä vallankumouksesta tragedian aihe. Jo vuonna 1857 lukemastaan Vischerin »Estetiikasta» hän merkitsi muistiin mm. seuraavan lauseen: »Tragedian todellinen teema on vallankumous.» Marx piti myös järkevänä Lassallen tarkoitusta esittää vuoden 1848 vallankumouksen opetukset draaman muodossa. »Hahmottelemasi kollisio, selkkaus», hän kirjoittaa »Sickingenin» tekijälle, »ei ole ainoastaan traaginen, vaan se on nimenomaan samanlainen kollisio, joka oikeutetusti johti vuosien 1848—1849 vallankumouksellisen puolueen luhistumiseen. Siksi en voi muuta kuin tervehtiä täydellisesti ajatusta tehdä siitä nykyaikaisen murhenäytelmän ydinkohta» (29, 590—591).

Marxin ja Engelsin kirjeenvaihdossa Lassallen kanssa tämä kollisio määritellään *historiallisesti välttämättömän vallankumouksellisen askeleen ja sen käytännön toteuttamisen mahdottomuuden väliseksi ristiriidaksi.* Tällainen kollisio oli todella olemassa Marxille ja »Neue Rheinische Zeitungin» puolueelle, koska vuoden 1848 tapahtumat yllättivät saksalaisen proletariaatin vielä epäkypsänä ja poliittisesti järjestäytymättömänä, samalla kun yksikään Saksan porvarillisista ryhmittymistä ei voinut enää viedä vallankumousta eteenpäin.

Marxin ja Engelsin mielestä siis vuosien 1848—1849 tilanteen traaginen aines sisältyi objektiiviseen ristiriitaan — porvaristo oli pettänyt vallankumouksellisen liikkeen, ja työväenluokan itsenäinen järjestäytyminen oli vielä liian heikkoa ollakseen sulautumatta yhteen yleisdemokraattisen liikkeen kanssa ja sysätäkseen alimmat kansankerrokset vallankumoukseen (Ks. »Vetoomus Kommunistien liitolle», 1850). Myöhemmin Lenin näki selvästi tämän vuosien 1848—1849 tilanteen puutteen verrattuna esimerkiksi vuoteen 1905. Venäjän vallankumouksessa oli alusta alkaen olemassa itsenäinen työväenluokan organisaatio, ja yleensä liikkeen proletaariset piirteet, proletariaatin muodostama virtaus[32] olivat huomattavasti voimakkaammat. Sitä vastoin vuosien 1848—1849 liikettä Saksassa (kuten kaikkia porvarillis-demokraattisia vallankumouksia keskiajan lopulta lähtien) leimasi vielä kansanjoukkojen tärkeimmän johtajan, työväenluokan, kyp-

symättömmyys. Historiallisen vastuun ottaminen harteilleen tällaisissa oloissa merkitsee joko vieraan asian palvelemista tai kunniakasta kuolemaa vallankumousliikkeen kaukaisempien päämäärien vuoksi. Tämä on Marxin ja Engelsin tarkoittama historiallinen kollisio.

Mutta tämän kollision kuvaamiseen eivät kelvanneet sellaiset sankarit kuin Sickingen tai Hutten. Ja Marx osoittaa Lassallelle selvästi, etteivät hänen tragediansa päämäärä ja keinot vastaa toisiaan. Sickingenin, Huttenin tai Götzin kuolemat ovat tietenkin traagisia, mutta ne eivät ole vallankumoustragediaa. Ritareiden taistelu ruhtinaanvaltaa vastaan on keskiaikaisen sankarikauden kollisio nykyajan lakien alistaman elämän kanssa. Sickingen kuoli sen tähden, että hän puolusti taantumuksellisia etuja ja oli vallankumouksellinen vain kuvitelmissaan.

Jo Hegel tajusi hyvin, että sekä antiikin tragedian että Shakespearen teosten perussisältönä on sankarillisen patriarkaalisen maailmanjärjestyksen rappeutuminen. Mutta Hegel ei luonut eikä kyennyt luomaan teoriaa tragiikasta, joka sisältyy uuden maailman vallankumoukselliseen syntymisprosessiin. Kun hän käsittelee tätä teemaa (esimerkiksi tulkitessaan Sokrateen kuolemaa), vallankumous on hänestä tragedian aihe vain vallankumousperiaatteen yksipuolisuuden mielessä, joka kieltäessään kaiken olemassaolevan muuttuu yhtä vääräksi kuin »vanha järjestyskin» ja seurauksena tästä johtaa sankarin tuhoon.

Tästä seuraa luonnonmukaisesti meille jo tuttu resignaatiomoraali, spekulatiivinen »sopeutuminen» luonnonvoimaisen historiallisen prosessin logiikkaan. Lassalle yrittää johtaa kysymyksen toisin. Mutta hänestäkin vallankumouksen tragedia johtaa *vanhojen* ja *uusien* voimien väliseen abstraktiseen vastakohtaisuuteen, vaikka toisin kuin Hegel hän ei näe traagisen juonen ydintä vallankumousaatteen yksipuolisuudessa vaan päinvastoin siinä, että tämä aate ei ole tarpeeksi vallankumouksellinen ja jo etukäteen se on valmis sovitteluun.

Lassalle kiistää Marxin ja Engelsin katsomukset ja todistelee, että vuosien 1848—1849 tilanteen traaginen aines sisältää ideologisten johtajien vallankumouksellisten päämää-

rien ja heidän käytännön taistelunsa opportunististen menetelmien välisen ristiriidan. Kun vallankumoukselliset joutuvat ottamaan huomioon objektiiviset olot, he tekevät myönnytyksiä kehittymättömille joukoille ja muuttuvat »reaalipoliitikoiksi». Toisin sanoen he kokevat *uudelleensyntymisen* ja juuri tämä uudelleensyntyminen on *jokaisen* vallankumouksen tragediana.

Tällainen oli yleisesti ottaen Lassallen ajatuskulku. Havaitaan helposti, että hän ennakoi kaikenlaisia äärivasemmistolaisia vallankumouksellisen tahdon filosofioita, mukaan luettuna trotskilaisuus. Sen lisäksi hänen kysymyksenasettelunsa yhdistää ne 1830- ja 40-luvun vasemmistohegeliläisyyden perinteeseen.

Toisin kuin Lassallen abstraktisessa kaaviossa Marx ja Engels asettavat kysymyksen vallankumouksellisen tilanteen tragiikasta todellisen historian objektiiviselle pohjalle. Heidän katsomuksensa mukaisesti historiallisesti väistämättömän postulaatin ja sen käytännössä mahdottoman toteuttamisen välinen ristiriita ei johdu aatteen ja todellisuuden välisestä antagonismista, vaan se on konkreettinen ristiriita vallankumouksellisen liikkeen poliittisen, aatteellisen ja järjestäytyneisyyden heikkouden ja sen edessä olevan historiallisesti väistämättömän valtataistelun välillä.

Kaikissa historiallisissa vallankumouksissa aateliston ja porvariston etujoukkojen rinnalla, ja toisinaan niitä vastaan toimivat myöskin kansanjoukot — kaupunkirahvas, työläiset ja talonpojat. Mutta silloinkaan kun alempien kansankerrosten demokraattinen diktatuuri toteutui, se ei kestänyt kauan. Kansanliikkeen historiallinen perusta ei ole kehittynyt, ja rahvaanjoukot olivat liian heikot itsetajunnaltaan ja poliittiselta organisaatioltaan verrattuina omistaviin luokkiin. Mutta mistä löytyy historian keino, jonka avulla on mahdollista etukäteen laskea erehtymättömän tarkasti vallankumouksellisen tilanteen kypsyys?

Kaupunkiköyhälistön ja talonpoikien kapinat olivat historiallisesti lainomaisia, mutta yhtä lainomaisia olivat olot, jotka syöksivät perikatoon Thomas Münzerin tapaiset henkilöt. Näillä oli paljonkin illuusioita, mutta taistellessaan ihanteidensa puolesta he eivät tehneet *virhettä*. Heidän toimintansa oli historiallisesti perusteltu, ja he itse olivat esimerkillisiä vallankumouksellisen sankaruutensa puolesta. Ja kuitenkin historiallisessa tilanteessaan he saattoivat saavuttaa voiton vain joutuen itse häviöön. Tämä juuri onkin *objektiivinen* traaginen kollisio. Münzerin tai jakobiinien johdonmukaisimman siiven häviö oli traaginen nimenomaan tältä maailmanhistorialliselta kannalta. Siksi se saattoi olla kiitollisena teemana kommunistiselta kannalta kirjoitetulle draamalle.

Tietenkään Münzerin tapaiset kansalliset vallankumoukselliset eivät ole vapaita tietynlaisesta sokeudesta. He tajusivat väärin asemansa, suurennellen mielikuvituksessaan historiallisesti mahdollista osaansa. Mutta heidän tuomitsemisensa näiden vallankumousutopioiden takia on mahdollista vain pikkuporvarilliselta kannalta. Ne olivat *traagisia harhakuvia,* jotka syntyivät tilanteen objektiivisen kehittymättömyyden johdosta. Ja nämä harhakuvat olivat tietyssä mielessä historiallisesti välttämättömiä. Ne auttoivat Münzerin tyyppisiä ihmisiä saamaan irti suurimman mahdollisen vallankumouksellisuuden mitä toivottomimmasta tilanteesta. Tiettyyn pisteeseen asti tämä pitää paikkansa myös ensimmäisen Ranskan vallankumouksen kansanjohtajien suhteen. Kapinoivien joukkojen tuli aina mennä tarkoitustaan pitemmälle lujittaakseen vallankumouksen saavutukset tietyllä kaudella mahdolliselle tasolle. Siksi varhempien kausien kansanjohtajien sankarilliset harhakuvat tulee erottaa kaikenlaisesta myöhempien kausien lahkolaisuudesta ja »vasemmisto-opportunismista», aivan kuten teemme eron *traagisen ja farssin* välille.

Vielä artikkelissaan »Juutalaiskysymyksestä» ja »Pyhässä perheessä» Marx kirjoitti *jakobiinien tragediasta.* Nämä halusivat palauttaa muinaisen antiikin luodakseen yleisen onnen valtakunnan maan päälle, vaikkakin heidän vallankumouksellisen toimintansa objektiivisena tuloksena saattoi olla vain nykyaikaisen porvarillisen yhteiskunnan perustusten luominen.

Toisin kuin Lassalle, joka ei ollut suinkaan historiallisesti valinnut sankarikseen Sickingeniä, Marx ja Engels osoittavat nyt 1500-luvun äärimmäisyyspuolueen johtajan, Thomas Münzerin todellisen historiallisen tragedian. Hänen kaut-

taan kärsivät tappion porvarillista yhteiskuntaa korkeamman järjestelmän aatteet, jotka osuivat vallankumousliikkeen kehittymättömiin olosuhteisiin talonpoikaissotien ja kaupunkirahvaan kapinoiden kaudella.

Marxin ja Engelsin katsomuksen mukaan Thomas Münzerin kohtalo oli mitä sopivin aihe Saksan vallankumouksen ristiriitojen ja vaikeuksien dramatisoimiseen. Mutta marxismin perustajat eivät ajatelleet pelkästään esteettistä ongelmaa. He pyrkivät selvittämään Lassallelle, millainen tulee olla kommunistien taktiikka, toisin sanoen *proletariaatin* vallankumoustaktiikka, jotta *demokraattinen* kansanliike 1800-luvun Saksassa ei muuttuisi uskonpuhdistuskauden kansallisen tragedian toistumiseksi. Analysoidessaan vuosien 1525 ja 1848 kokemusta he osoittavat, että on välttämätöntä yhdistää talonpoikaissotaan työväenliike kaupunkiproletariaatin johdolla, jolla tulee olla oma itsenäinen organisaationsa, joka ei sulaudu demokraattisiin järjestöihin. Tältä kannalta Marx ja Engels esittävät itsekritiikkiä vuosien 1848—1849 »vallankumouksellisen puolueen» taktiikalle.

Korostaessaan rahvaan ja münzerilaisen (työläisten ja talonpoikien, Leninin mukaisesti) vaikutusta historian demokraattisissa vallankumouksissa ja osoittaessaan sen olevan vastakohtana yhteiskunnan »viralliselle ainekselle» he pyrkivät kiinnittämään puolueensa huomion proletariaatin luonnollisiin liittolaisiin. Marx kirjoitti muun muassa seuraavat rivit Lassallelle, joka piti talonpoikaistoa syvällisen taantumuksellisena ja keskitti huomionsa sankareidensa schilleriläiseen paatokseen: »Ei olisi pitänyt sallia, että mielenkiinto suuntautuisi kokonaan — kuten sinun draamassasi on laita — vallankumouksen *aatelisiin* edustajiin, joiden tunnukset yhtenäisyydestä ja vapaudesta verhoavat yhä haavetta vanhasta keisarikunnasta ja omankäden oikeudesta, vaan päinvastoin talonpoikien (nimenomaan näiden) ja kaupunkien vallankumouksellisten ainesten edustajien olisi pitänyt muodostaa hyvin merkittävä aktiivinen tausta» (29, 591).

Jos Lassalle olisi kyennyt esittämään ja arvostamaan uskonpuhdistuskauden kansanjoukkojen liikettä, hän olisi onnistunut »paljon suuremmassa määrin lausua sankareidensa suulla nimenomaan kaikkein nykyaikaisimpia aatteita mahdollisimman naiivissa muodossa, kun taas nyt ydinajatuksena on *uskonnon*vapauden ohella itse asiassa kansalais*yhtenäisyys*» (29, 592). Toisin sanoen, jos Lassalle olisi asettanut etualalle vallankumouksellisen liikkeen rahvaaseen kuuluvat demokraattiset ainekset, jotka aina pyrkivät suurempaan kuin porvarillinen yhteiskunta, hän olisi voinut avata tien omien sosialististen eikä pelkästään demokraattisten vakaumustensa esittämiseen.

Mutta tällä olisi ollut tärkeätä vaikutusta myös tragedian taiteelliseen muotoon ja tyyliin. »Silloin joutuisit enemmän *shakespearesoimaan*, kun taas nyt katson perusvirheeksesi sen, että *Schillerin tavoin* muutat henkilöitä pelkiksi ajanhengen äänitorviksi» (29, 592). Tämä Shakespearen ja Schillerin vastakohtaisuus on historiallisesti hyvin merkittävä ja voidaan sanoa, että se siirtyy tyylin alalta politiikkaan. Kaikista ansioistaan huolimatta Schillerin draamat sisältävät abstraktisen demokraattista paatosta, joka on kaukana vallankumouksen materiaalisista ongelmista, toisin sanoen se kuvastaa juuri vuoden 1848 pikkuporvarillisten demokraattien suurinta puutetta. Toisaalta shakespearelainen aines tragediassa on juuri merkki *historiallisesta konkreettisuudesta*, ja näyttämöllä, samoin kuin politiikassakin viimeksi mainittu merkitsee yhteiskunnallisten voimien ja reaalisten etujen elävää kehitystä — aina sen historiallisen perustan syvimpiä kerroksia myöten, joka on vallankumouksellisen liikkeen pohjana tiettynä kautena.

Marx ja Engels siis esittävät uudentyyppisen tragedian mahdollisuuden. Sen sisältönä ei ole sankariajan hämärä, kuten menneisyyden taiteessa kreikkalaisilla tai Shakespearella, vaan uuden järjestelmän synnytystuskat — traagiset kollisiot vallankumousliikkeen historiassa. Aineistona tälle dramaattiselle runoudelle on vallankumouksen sankarien ja marttyyrien suunnaton kärsimyshistoria. Ja vallankumouksellisen tragedian taiteellinen muotokin vihdoin vastaa lähemmin todellista tarkoitustaan, lähetessään sellaisia draamakirjallisuuden huippuja kuten Shakespearen teokset, joita Marx arvosti niiden syvällisen historiallisen realismin ja pelottoman erilaisten intohimojen ja reaalisten etujen maailmaan tunkeutumisen vuoksi.

VIII

Käsittelemme nyt Marxin mieltymyksiä kirjallisuuteen, sikäli kun tunnemme niitä muistelmien ja muiden lähteiden perusteella. Näitä tietoja ei tietenkään voi asettaa samalle tasolle kuin esimerkkejä vallankumousteorian sovellutuksesta, joita sisältyy Marxin omiin teoksiin. Mutta lisäyksen luonteisena lyhyt elämäkerrallinen katsaus voi olla hyödyllinen.

Marx luki kaunokirjallisuutta monilla kielillä, myös venäjäksi. Häntä kiinnostivat myös kirjallisuushistorialliset teokset. Kun vuoden 1848 myrsky laantui ja alkoivat pitkät maanpaon vuodet Lontoossa, tämä mielenkiinto ilmeni laajoina muistiinpanoina, joita Marx teki British Museumin kirjastossa. On säilynyt muistiinpanoja Eichhornin, Sismondin ja Bouterwekin kirjallisuudenhistorian katsauksista sekä myös Wachsmuthin ja Drumannin kulttuurihistorioista. Marx oli jo yliopistovuosinaan saanut klassisen filosofian hyvän perustan, ja hän näköjään pyrki täydentämään tietojaan keski- ja uuden ajan kansallisten kirjallisuuksien historian alalta. Luonteeltaan nämä muistiinpanot muistuttavat hänen kronologisia merkintöjään. Ne sisältävät myös paljon elämäkerrallisia tietoja. Esimerkiksi Marxin kirjasta Karl Vogtia vastaan (1860) käy ilmi, miten laajaa oli hänen kiinnostuksensa ja tietonsa kirjallisuudenhistorian alalla. Kirja sisältää kaikenlaisia sitaatteja erilaatuisilta vanhoilta kirjailijoilta eri kielillä.

Havaitaan helposti, että Marxin kirjalliset mieltymykset olivat täydellisessä sopusoinnussa hänen historianfilosofiansa kanssa. Marxin kodissa vallitseva Shakespearen ihailu ja jatkuva Aiskhyloksen lukeminen oli luonnollista seurausta menneisyyden klassisten taidemuotojen syvästä arvostuksesta, joka kuuluu erottamattomasti marxilaiseen historialliseen maailmankatsomukseen. Samaan kuuluu myös Danten tutkiminen; aikalaisten kertomuksen mukaan Marx osasi »Jumalaisen näytelmän» melkein ulkoa. Mitä tulee hänen oman aikansa kirjallisuuteen, Marx oli mieltynyt Walter Scottin historiallisiin romaaneihin. »Puritaania» hän piti esikuvallisena teoksena. Marx ei arvostanut Walter Scottia ainoastaan

taiteilijana, vaan myös tärkeiden historiallisten tietojen säilyttäjänä Skotlannin vuoristolaisten alkukantaisesta sukujärjestelmästä ja klaanin traagisesta häviämisestä luokkasivistyksen puristuksessa.

Jotkut Walter Scottin romaanit merkitsevät jo siirtymistä nykyisen maailman historiaan. 1800-luvun puolivälin englantilainen realistinen koulukunta hahmotteli erinomaisella tavalla vuosisatansa sosiaalista draamaa ja Marx seurasi syvällisen kiinnostuneesti esim. Dickensin ja Charles Leverin tuotantoa. Tästä meillä on hänen oma todistuksensa. Eräässä »New-York Tribunea» varten kirjoittamassaan artikkelissa hän lausuu: »Loistava ryhmä nykyenglantilaisia romaanikirjailijoita, jotka kirkkaissa ja kaunopuheisissa tuotteissaan ovat välittäneet maailmalle enemmän poliittisia ja yhteiskunnallisia totuuksia kuin kaikki ammattimaiset poliitikot, publisistit ja moralistit yhteensä, on kuvaillut kaikki porvariston kerrostumat, »varsin arvokkaasta» koroillaaneläjästä ja valtion arvopapereiden haltijasta, joka pitää kaikkia liiketoimia liian arkipäiväisinä, aina pikkukauppiaaseen ja asianajaja-apulaiseen. Millaisiksi Dickens ja Thackeray, neiti Brontë ja rouva Gaskell ovat heidät kuvanneet? Ihmisiksi jotka ovat täynnä röyhkeyttä, tekopyhyyttä, itsevaltaisuutta ja tietämättömyyttä; ja sivistynyt maailma on vahvistanut tämän tuomion murhaavalla epigrammilla: »he orjailevat ylempiään ja tyrannisoivat alempiaan» (10, 648).

»New-York Tribunen» artikkelin kirjoittajaa ei ole mainittu, ja se on aiheuttanut jonkin verran epäilyksiä. Mutta »Tribunessa» on julkaistu muitakin anonyymeja kirjoituksia, jotka ovat aivan ilmeisesti Marxin kirjoittamia. Perusteena sille, että yllä lainattu katkelma on nimenomaan Marxin kirjoittama on Hermann Schlüterin todistus hänen teoksessaan »Chartistilaisuuden historia». Sosialisteja vastaan suunnatun poikkeuslain aikana Schlüter johti Sveitsissä» Sosiaalidemokraatin» toimitusta, ja kun hänet karkotettiin, hän asettui asumaan Englantiin, jossa hänellä oli tilaisuus seurustella pitkän aikaa Engelsin kanssa. Myöhemmin tämä saksalainen sosialisti muutti Yhdysvaltoihin, ja tiedämme hänen keränneen tietoja Marxin amerikkalaisia lehtiä varten kirjoittamista artikkeleista. Niinpä eräästä Engelsin kirjeestä Schlü-

terille (21. tammikuuta 1891), käy ilmi, että jälkimmäistä kiinnostivat Marxin »New American Encyclopediassa» julkaistut artikkelit. Schlüter on siis täysin pätevä todistaja. Sisällöltään lainatut sanat loistavasta ryhmästä nykyenglantilaisia romaanikirjailijoita vastaavat Marxin ja Engelsin yleistä katsomusta aikansa kirjallisuuteen. Marx siteeraa Dickensiä »Pääomassa», ja kuuluisan kaulanleikkaajan Bill Sikesin puolustuspuhe on hänestä perikuvana tekopyhästä koneiden ihmiseen kohdistuvan herruuden puolustamisesta viittaamalla edistyksen hyödyllisyyteen (23, 465).

Lafarguen sanojen mukaan Marx arvosti maailman romaanikirjailijoista eniten Cervantesia ja Balzacia. Mitä Cervantesiin tulee, Marx ei suinkaan sattumalta alinomaa viittaa häneen teoksissaan. »Don Quijotehan» oli ensimmäinen maailmankirjallisuuden taiteellinen dokumentti, jossa kuvastui uuden ajan kollisio — monivuosisataisen patriarkaalisen kulttuurin laskukausi sen törmätessä yhteen ravintoloitsijoiden ja poliisien ankaran maailman kanssa. Pureva sarkasmi, täysin epäsentimentaalinen tulevaisuudentoivo, joka on objektiivisesti ominaista Cervantesin romaanille — kaikki tämä yhtyy Marxin omiin tunteisiin, hänen omien teostensa emotionaaliseen sävyyn.

»Balzacia hän ihaili niin suuresti, että aikoi kirjoittaa tutkielman Balzacin suurimmasta teoksesta »La Comèdie humaine» (Inhimillinen komedia), heti kun oli saanut taloustieteellisen teoksensa valmiiksi», kirjoittaa Lafargue. »Balzac ei ollut ainoastaan oman aikansa yhteiskunnan historioitsija, vaan hän ennakoi myös luovasti ne hahmot, jotka Louis Philippen aikana olivat vielä alkioasteellaan ja vasta Balzacin kuoleman jälkeen, Napoleon III:n aikana kehittyivät täydelleen».[33] Marxin ja Engelsin kirjeenvaihto tukee Lafarguen sanoja. Balzacin romaanit asetetaan siinä miltei samalle tasolle kuin »Kommunistisen puolueen manifesti», ja »Le Chef-d'Œuvre Inconnua» ja »Melmoth rèconcilièta» (Armahdettu Melmot) Marx kutsuu »kahdeksi pieneksi mestariteokseksi, molemmat täynnä hienoa ivaa» (31, 278). Suurella riemulla hän tiedottaa Engelsille Balzacin »Le curè de villagesta» löytämistään lisäarvo-opin alkeista.

Marxin mielestä »La Comèdie humaine» kuvasi kokonaisen aikakauden objektiivisia suhteita ja psykologiaa. Avomielisyys, jolla Balzacin romaaneissa kuvaillaan porvarillisia yhteiskuntasuhteita, sisältää objektiivista olemassaolevan järjestelmän kritiikkiä. Tässä suhteessa Balzac on poliittisen taloustieteen klassikoiden kaltainen, mutta hänen teoksissaan esiintyy myös paljon tietoista kapitalismin kritiikkiä. On myöskin mielenkiintoista havaita, että »Pääoman» kirjoittajan huomion kiinnitti puoleensa E.T.A. Hoffmannin realistinen mielikuvitus; hän oli Balzacin edeltäjä arkielämän ihmeiden tutkimuksessa. Tiedämme, että Marxin perheessä pidettiin suuresti novellista »Klein-Zaches», joka oli ironinen kuvaus pikkuporvarillisesta maailmasta ja rahan vallasta.

Muistelmakirjoittajat kertovat, että Marxin erityisessä suosiossa olivat kuitenkin 1700-luvun romaanit, esimerkiksi Fieldingin teokset. Diderot'ta Marx itse kutsuu lempiproosakirjailijakseen. Samoin hän arvosti suuresti Lessingiä, johon hän vertasi venäläisiä Dobroljubovia ja Tšernyševskiä, »kahta sosialistista Lessingiä». Uuden ajan runoilijoista hän näköjään asettaa etusijalle Goethen. Liebknecht kertoo, että Marx oli erityisen kiintynyt »Faustiin».

Kaiken tämän on tavallisesti luettu kuuluvan Marxin klassismin ihailuun. Mutta olisi liian abstraktista asettaa samalle hyllylle toisaalta hänen suhteensa kreikkalaisiin ja toisaalta hänen syvällinen uuden ajan kirjallisuuden klassikoiden arvostuksensa. Pikemminkin päinvastoin, antiikin taiteen palaamattoman menneisyyteen siirtymisen tunnustaminen on edellytyksenä sille, että Marx kääntyy maailman vallankumousprosessin porvarillisen ja demokraattisen vaiheen klassikoiden puoleen. Fieldingin tapaisilla kirjailijoilla Marxia viehätti näiden 1700-luvun edistyksellisen demokratian kannattajien ennakkoluuloton tapa kuvata syntymässä olevan porvarillisen yhteiskunnan todellisia suhteita.

Lessing, Diderot ja Dobroljubov olivat hänen mielestään vallankumouksellisen kolmannen säädyn parhaita henkisiä edustajia. Kapitalismi on vihamielinen taiteelle ja runoudelle — sitä arvokkaampaa on sekä historiallisesti että kirjallisuuden kannalta kaikki, mikä taistelee täysin pikkuporvarillista latteutta vastaan demokratian ja sosialismin kannalta. Mitä Goetheen tulee, niin Marxille ja Engelsille hän oli maailman-

runouden Hegel. Marxismin perustajat arvostivat hänen maailmankatsomuksensa historiallisesti edistyksellistä luonnetta ja puolustivat suurta runoilijaa Karl Grünin tyyppisiltä pikkuporvarillisilta sosialisteilta. Pikkuporvarillisuus tunkeutuu nimittäin sosialismiinkin ja vaihtaa kaikilla neroilla väistämättömästi esiintyvän historiallisen rajoittunesuuden arvostelun matelevaan kapinaan kaikkea suurta ja kaunista vastaan.

Porvarillisen kirjallisuuden tietä Diderot'sta Jules Janiniin, Ranskan vuoden 1789 vallankumouksesta Louis Philippen aikakauteen Marx vertasi fysiologien »regressiiviseen metamorfoosiin». Poliittinen taloustiede jakautuu »klassiseen» ja »vulgaariin»; porvarillisen kulttuurin kahden asteen välillä on yhtä selvä ero. Kirjallisen latteuden, joka vastasi itseensä tyytyväisen ja rajoittuneen porvariston makua sen yhteiskunnallisen vallan kukoistuskaudella, Marx nujersi 1850-luvun suositun englantilaisen runoilijan Hartin Tupperin hahmossa (ks. niin kutsuttu »Synnintunnustus»). Tiedämme jo, miten marxismin perustajat suhtautuivat kaikenlaisiin yrityksiin kohottaa tämä latteus taiteen näyttämölle. Miten paljon halveksuntaa heidän taholtaan kohdistuikaan kaikkiin yrityksiin antaa esteettinen kuori joillekin suppean nationalistiselle sisällykselle! Riittää kun mainitaan kuinka Marx ivasi Freiligrathia, joka myös joutui isänmaallisen kiihkon valtaan ranskalais-preussilaisen sodan aikana vuonna 1870.

Marx luki 1850-luvulla kiinnostuneena Friedrich Theodor Vischerin »Estetiikan», mutta sen jälkeen kun tämä maineikas hegeliläinen vähitellen kääntyi Bismarckin imperiumin ihanteiden puoleen hän pilkkaa Vischeriä mitä säälimättömimmällä tavalla. Samasta syystä Marx viittasi halveksivasti Wagneriin ja hänen »tulevaisuuden musiikkiinsa». Hän kutsuu Wagner-juhlia Bayreuthissa »valtionmusikantti Wagnerin typeriksi juhlimisiksi». Tämän arvostelun suhteen voidaan olla eri mieltä, mutta aivan selvästikin sen pohjana on inho kaikkea kompromissia kohtaan luokkayhteiskunnan virallisen maailman kanssa, ja täytyy myöntää, että proletariaatin internationaalin perustajan oma elämä antoi hänelle täyden oikeuden tuomita tällaista heikkoutta.

Mitä halveksivammin Marx suhtautui vallitsevaan kirjal-

liseen latteuteen, sitä enemmän hän arvosti niitä todellisia runoilijoita, jotka yhdistivät kohtalonsa vallankumousliikkeeseen. Tutustuttuaan Heinrich Heineen Pariisissa talvella 1843 Marx solmi hänen kanssaan ystävyyssuhteen. Niihin aikoihin Heineen kohdistettiin joka taholta julmia hyökkäyksiä, kuten käy silloin kun kirjailijan maailmankatsomus on laajempi kuin hänen aikalaistensa yksipuoliset käsitykset ja he suhtautuvat tähän kuin haasteeseen. Marx ja Heine ymmärsivät toisiaan ja runoilija sai tarvitsemansa tuen suhteessaan rajoittuneeseen emigranttipiiriin. Heine puolestaan osallistui Marxin ja Rugen »Saksalais-ranskalaisiin vuosikirjoihin». Lehden ainoa ilmestynyt numero sisältää hänen »Ylistyslaulunsa kuningas Ludwigille».

Marx oli huomattavasti nuorempi kuin Heine, mutta heidän ollessaan läheisimmissä suhteissa hänen vaikutuksensa vanhempaan ystäväänsä oli huomattava ja herätti tämän runotuotannossa vallankumouksellisempia kaikuja. Heinen runoihin, joissa tämä vaikutus voidaan havaita, kuuluu »Sleesialaiset kankurit». Marx nimittäin ylisti pienen pariisilaislehden »Vorwärts» sivuilla kankurien kapinaa saksalaisen proletariaatin ensimmäisenä tietoisena esiintymisenä. Syyskuussa 1844 Heine lähetti Marxille »Talvisen tarinansa» korrehtuurin pyytäen tätä julkaisemaan se lehdessään ja varustamaan se esipuheella. Kun Guizot'n hallitus karkotti Marxin Pariisista vuonna 1845, hän kirjoitti: »Kaikista ihmisistä, joista joudun täällä eroamaan, ero Heinestä tuntuu minusta vastenmielisimmältä» (27, 434).

On aivan luonnollista, että runoilijan kiistellessä Börnen ja hänen kannattajiensa kanssa, joiden joukossa Karl Gutzkow, »Nuoren Saksan» johtaja, esitti näkyvää osaa, Marx oli vakaasti Heinen puolella ja häntä kuohutti vihamielisten kirjallisuuspiirien tähän kohdistama »häväistyskirjoitus». Edistyksen ja johtavien aatteiden ammattipalvelijat herättivät Marxissa vähemmän luottamusta kuin tämän uuden erikoisalan pisteliäs arvostelu sellaisen runoilijan teoksissa kuin Heine. Heineen kohdistuneen ajojahdin yhteydessä Marx aikoi jopa sijoittaa erääseen saksalaiseen lehteen analyysinsa Heinen Ludwig Börneä käsittelevästä kirjasta, ja voimme nyt vain valittaa sitä, että tämä aikomus ei toteutunut. Se olisi

ollut jatkoa jo tuntemallemme »ylevän» ja »rehellisen tajunnan» arvostelulle, kun ne tarkoittavat itseään edistyksellisen ihmiskunnan kärkijoukkona pitävien ihmisten pöyhkeilyä; näiden asennetta osittain vahvistivat itsevaltiushallitusten heihin kohdistamat ajojahdit.

Tämän yhteentörmäyksen takana oli ristiriita syntymässä olevan proletariaatin sosialismin ja kaikkien mahdollisten vanhojen käsitysten välillä siitä, mikä on hyödyllistä yhteiskunnalle ja vastaa aatetta kansalaispalvelusta. Tietenkään Marxin ja Heinen katsomukset eivät voineet olla täysin yhtenevät. Eri sukupolvet etsivät erilaisia psykologisia tyyppejä, kun on kyse miltei samanlaisten, samalla pohjalla kehittyvien yhteiskunnallisten tarkoitusperien ilmaisemisesta. Mutta huolimatta Marxin vallankumouksellisen jyrkkyyden ja runoilijan liiankin joustavan, häilyväisen luonteen suuresta erosta, heidät liitti yhteen historiallisen perspektiivin laajuus, jota pikkuporvarillisen demokratian rajoittunut maailmankatsomus ei tunne.

Kuten jo mainittiin, Saksan radikaaliset emigrantit eivät suoneet runoilijalle anteeksi hänen henkistä ylemmyyttään. Heineä epäiltiin moraalisen rohkeuden puutteesta ja runoilijan kevytmielisyydestä. Heinen aristokraattisuuden salaisuutena oli hänen pilkallinen suhtautumisensa mielenlaadultaan mystisten räätälien ja demokraattisten kirvesmiesten pikkumaisuuteen. Hän ei salannut suhtautumistaan kirjallisiin käsityöläisiin ja heikkoihin lahjakkuuksiin, jotka nostivat salkoon edistyksen lipun laskelmoiden, että hyvä kyltti auttaa nappikaupassa. Marxkaan ei suosinut tasanjakososialismin ja vulgaarin demokratian palvojia. Hän ei uskonut milloinkaan henkisesti köyhien autuuteen eikä uskonut, että tuleva valtakunta olisi heidän. Marxismilla ei ole mitään yhteistä »köyhyyden filosofian» kanssa, ilmenipä se missä muodossa tahansa.

Heinen elämä oli tietenkin kaukana askeettisesta hyveellisyydestä, mutta runoilijan persoonallisuus muovautui aikana, jolloin hän saattoi turvata riippumattomuutensa vain vähäiseen strategiaansa luottaen, ja Voltairen tapaan hänkään ei aina valinnut puhtaita keinoja tehdäkseen mahdolliseksi sen, että hänen käsissään olisi aina rumpu, jolla herättää nukah-

taneet. Tämän tuomitseminen abstraktisen moraalin kannalta olisi pikkuporvarillista matalamielisyyttä. Ymmärtäen liikkeen etäiset ja yleiset päämäärät Marx katsoi sormien lävitse runoilijaystäviensä henkilökohtaisen käytöksen sellaisia piirteitä, jotka porvarillisen demokratian kirjanoppineista eivät soveltuneet todella valittujen moraaliseen puhtauteen.

Tämä kävi ilmi myös Marxin suhteessa Herweghiin. Jos Heine oli maailmanrunoilija sanan laajimmassa merkityksessä, Herwegh taas kuuluu tiettyyn kirjallisuudenhaaraan, joka oli hyvin yleinen Saksassa vuoden 1848 maaliskuun vallankumouksen aattona. Hän oli yksi lahjakkaimmista »poliittisista lyyrikoista». Kääntyen Freiligrathin puoleen kehottaen häntä heittämään syrjään runollisen ammattikunnan totunnainen yhteiskunnallinen välinpitämättömyys Herwegh kirjoitti: »Runoilijan idyllin aika on mennyttä.» Kuten jo tiedämme, hänen runonsa »Puolue» esitti huomattavaa osaa vuoden 1842 yhteiskunnallisessa nousussa. Marx arvosti nimenomaan Herweghin kykyä olla laajan yhteiskunnallisen liikkeen äänitorvena, ja kun Herwegh saman vuoden syksyllä erosi berliiniläisten nuorhegeliläisten seurasta, »Rheinische Zeitungin» toimituskunta tuki häntä julkaisten kirjoituksen: »Herweghin ja Rugen suhde Vapaihin». Tämä oli taas välittömänä syynä lehden välirikkoon berliiniläisten »vasemmistolaisten» ryhmän kanssa.

Marx arvosteli runoilijan toimintaa lähtökohtanaan hänen tuotantonsa todellinen sisällys ja reaalinen hyödyllisyys yleiselle vallankumoukselle. Tätä objektiivista mittapuuta käyttäen hän pysyi lujasti kerran omaksumassaan kannassa, eikä muuttanut sitä Herweghin tilapäisten erehdysten tai puhtaan panettelun vaikutuksesta. Tästä on todisteena kaksi episodia. Vuoden 1842 lopussa Herwegh karkotettiin Preussin alueelta hänen kuninkaalle kirjoittamansa kirjeen takia, jossa hän esitti protestin ulkomaille suunnittelemansa aikakauslehden kieltämisen vuoksi. Karkotuksen jälkeen Herweghiin suunnattuun ajojahtiin ei osallistunut ainoastaan taantumuksellinen, vaan myös liberaalinen lehdistö. Viimeksi mainittu asetti tekopyhästi Herweghin syyksi hänen audienssinsa kuninkaan luona ja syytti häntä siitä, että hänen takiaan lehdistöön kohdistettiin uusia painostustoimenpiteitä. Marx puolusti Her-

weghiä päättäväisesti »Rheinische Zeitungissa». Jos audienssi olikin runoilijan valitettava virhe, niin vapaamielisten moitteita leimasi mitä surkein nöyristely.

Toinen episodi tapahtui vuonna 1844, jolloin Marx ja Herwegh tapasivat Pariisissa. Mielenkiintoista on se, että nimenomaan ystävyys Herweghin kanssa oli lopullisena syynä Marxin eroon Arnold Rugesta. Viimeksi mainittu syytti Herweghiä moraalisista rikkeistä ja siveettömyydestä, nautinnontavoittelusta ja muista synneistä. Kuten Rugen henkilökohtaisesta todistuksesta käy ilmi, Marx ei noudattanut pikkuporvarillisen »rehellisen tajunnan» logiikkaa ja puolusti runoilijan inhimillisiä oikeuksia vapaampaan elämänmuotoon.

Mutta Marx luopui heti tästä suvaitsevaisuudesta, kun poliittiset asiat olivat kyseessä. Tällä alalla hän oli erittäin tarkka. Ikävä kyllä, Kommunistien Liiton perustajan toiveet eivät osoittautuneet oikeiksi, Herwegh poikkesi varhain oikealta tieltä. Pariisissa hän joutui saksalaisten emigranttien yltiögermaanisten aineksien vaikutuksen alaiseksi ja solmi läheiset suhteet Bakuniniin. Tämä ratkaisi hänen runoilijankohtalonsa. Muutamia runoja lukuunottamatta hän ei enää koskaan kohonnut kerran yltämiinsä korkeuksiin.

Keväällä 1848 Herwegh osallistui aseistautuneiden saksalaisten käsityöläisten retkeen isänmaahansa tarkoituksenaan kukistaa itsevaltaiset hallitsijat. Kävi ilmi, että tämä järjetön hanke oli poliisiprovokaatio, mikä olisikin pitänyt aavistaa. Koska julkaistiin tietoja, joiden mukaan Marx muka kannatti Herweghin ja Bornstedtin seikkailua, hänelle ei jäänyt muuta keinoa kuin julkaista surullisenkuuluisan retken järjestäjille osoitettu varoituskirjoitus. Tämän jälkeen Marxin ja Herweghin suhteet katkesivat.

Ystävyys Freiligrathin kanssa osoittautui hedelmällisemmäksi. Se alkoi melko myöhään — vuoden 1848 vallankumouksen aikana. Ennen sitä Marx ja Engels katsoivat Freiligrathin kuuluvan vieraaseen leiriin, tai ainakin hänen kantansa oli epävarma. Tiedämme jo, miten »Rheinische Zeitung» reagoi Freiligrathin sanoihin: »Runoilija seisoo korkeammassa tornissa kuin puolueen lippu» (»Espanjasta», 1841). Kun Saksan lehdistössä alkoi Herweghiin kohdistunut ajojahti ja Freiligrath osallistui siihen runollaan »Kirje», Marxin lehti esiintyi jyrkästi häntä vastaan.

Mutta jo »Uskontunnustuksessa» (1844) Freiligrath liitti äänensä demokraattisen liikkeen laulajiin. Vuonna 1845 Brysselissä hän tutustui Marxiin henkilökohtaisesti, mutta tällöin he eivät vielä voineet päästä täysin lähelle toisiaan. »Saksalaisessa ideologiassa» Marx ja Engels arvostelivat ironisesti Freiligrathin runokokoelmaa »Ça ira!», jossa he aivan oikeutetusti näkivät saksalaisen »todellisen socialismin» kaikuja korulauseineen ja pikkuporvarillisen idyllisine yhteiskunnallisen taistelun kuvauksineen.

Freiligrathin tuotannon todellinen nousukausi tapahtui vuosien 1848—1849 vallankumouksen aikoihin. Syksyllä 1848 Marx ehdotti Freiligrathille, jonka vallankumoukselliset runot koko lukeva Saksa tunsi jo siihen aikaan, että tämä osallistuisi »Neue Rheinische Zeitungin» toimitukseen. Freiligrath muutti Kölniin ja liittyi Kommunistien Liittoon. Hänen parasta toimintakauttaan oli aika lokakuusta 1848 toukokuuhun 1849, jolloin runoilija kirjoitti Marxin ja Engelsin välittömän vaikutuksen alaisena.

Freiligrathin »Jäähyväiset», joka on pääkirjoituksen paikalla »Neue Rheinische Zeitungin» viimeisessä numerossa, on erinomainen esimerkki vallankumousaatteiden runouden traagisesta ja todellisesta sisällöstä. Myös muut hänen runonsa, jotka heijastavat tämän myrskyisän ajan tapahtumia ovat erinomaisia ja täynnä elävää tarmoa. Marxin lähdettyä Saksasta runoilija jäi vielä joksikin aikaa Kölniin, täyttäen Kommunistien Liiton antamia tehtäviä. Vuonna 1851 hän muutti Englantiin.

Maanpako, välittömän yhteyden katkeaminen vallankumousliikkeeseen, virkatehtävien toimittaminen — kaikki tämä sai Freiligrathin vähitellen vajoamaan porvarillisuuden suohon. Huolimatta siitä, että Marx ja Engels yrittivät säilyttää hänen voimansa Kommunistista puoluetta varten, hän läheni vulgaarin pikkuporvarillisen demokratian johtajia. Freiligrathin käyttäytyminen Marxin joutuessa ristiriitaan Karl Vogtin kanssa ei ollut runoilijan arvon mukaista. Puolueeseen kuuluminen jopa sanan laajimmassa merkityksessä tuntui hänestä ikeeltä. Niinpä hän vähitellen kaikkoni vallankumouksellisesta

menneisyydestään ja palasi 1840-luvun alussa omaamaansa asenteeseen. Vuonna 1874 hän kirjoitti Berthold Auerbachille: »Olen onnellinen, että olen jo useiden vuosien ajan seissyt korkeassa tornissa, jota ylistin aikoinaan.»

Tässä olisi mahdotonta kuvailla Marxin ja Freiligrathin henkilökohtaisten suhteiden pitkää ja monimutkaista historiaa. Huomautamme vain, että sitä mukaa kun entinen ystävä koki pikkuporvarillisen uudelleensyntymisen, Marxin ja Engelsin kirjeenvaihdossa esiintyy yhä useammin ivallisia huomautuksia »ylevyydestä» ja »runoudesta», jotka olivat Freiligrathin viikunanlehtenä, jonka taakse hän kätki pikkuporvarillisen perheidyllin moraalin. »Näköjään ammattirunous on vain mitä kuivakiskoisimman proosallisuuden naamiona», Marx kirjoittaa Engelsille 8. tammikuuta 1868. Joka on lukenut tämän suppean tutkielman, ei kaipaa tässä erityisiä selvityksiä. Hän tuntee hyvin tämän ajatuksen konkreettisen sisällön kaikissa eri sävyissä. Todellista suuttumusta Marxissa herättää Freiligrathin julkinen suosionkerjääminen, hänen sopeutumisensa isänmaalliseen porvaristoon ja šovinistinen »Hurraa! Germania!» (33, 47).

Mieluummin nau'un kissanpoikasena
kuin olen kurjain balladien rustaajana!

Näillä Percy Hotspurin sanoilla Shakespearen »Henrik IV:stä» Marx päätti arvostelunsa Freiligrathin runoilijanuran surkeasta lopusta.

Puolueen yleisten etujen vuoksi Marx saattoi unohtaa kannattajiensa henkilökohtaiset puutteet, mutta hän ei milloinkaan antanut anteeksi periaatteellisia kompromisseja matalamielisen poroporvarillisuuden kanssa, ei vallankumousliikkeen ulko- eikä sisäpuolelle. Tämä leppymättömyys herätti syytteitä siitä, ettei hän ollut tarpeeksi joustava suhteessaan runollisen nerouden vapauteen. Ei Mehringkään, jota saamme kiittää monista erinomaisista marxismin historiaa käsittelevistä tutkimuksista, ymmärtänyt hänen asennettaan Freiligrathin kanssa käydyssä kiistassa. Elämänsä varrella Marx tottui siihen, että häntä syytettiin sapekkaasta ja riitaisesta luonteesta. Se on tavallisena kohtalona jokaiselle, joka halveksii humaanisia fraaseja ja runollista kaunopuheisuutta, jolla usein ostetaan aikalaisten suosio. »Kuiva mieli on kaikkein viisain» sanoi Herakleitos, eräs antiikin suurista runoilijoista ja filosofeista.

Marx korosti »huomattavien makkaratehtailijoiden» ja »vaikutusvaltaisten kiillotusainekauppiaiden» yhteiskuntaa kohtaan tuntemansa inhon luomaa uskollisuuttaan klassisen antiikin taidetta kohtaan ja halveksi romantiikan ja edistyksen kukkasien koristamaa pikkuporvarillista matalamielisyyttä. Hän oli aina valmis arvostamaan edistyksellisen porvarillisen demokratian realistisuutta ja herkkä tajuamaan jokaisen kirjallisen ilmiön, missä saattoi havaita vähänkin heijastusta proletariaatin liikkeestä — hänen asenteensa 1800-luvulla oli mitä omalaatuisin. Ja hänen asenteensa on sen arvoinen, että sen syvällisyys ja eettinen arvokkuus tajutaan.

Oliko tämä mahdollista Marxin eläessä tai myöhemmin, marxismin syntyvaiheissa ja sen kehityksen alkuaikoina? Ilmeisestikään ei kaikessa täydellisyydessään. Engelsiä lukuunottamatta kukaan Marxin läheisistä työtovereista ja seuraajista ei omaksunut hänen kantaansa historiallisen dialektiikan käsittämisessä, hänen kulttuurifilosofiaansa, jos niin voidaan sanoa, sillä korkealla tasolla, joka oli ominaista hänen perustamalle opille. Ja kysymyksessä eivät tietenkään olleet marxismiin pesiytyneet loiset, jotka nopeasti omaksuivat sen ulkoiset kaavat soveltaen niitä omalle maltillisen tai kapinallisen kulttuuriporvarin käsityksiä vastaavalle tasolleen. Marx ja Engels ehtivät eläessään sanoutua irti teoriansa vulgaarista sovellutuksesta, mikä ei suinkaan estänyt sitä vaikuttamasta mitä laajimmissa mittasuhteissa. Mutta nyt tiedämme, että usein Marxia eivät ymmärtäneet sellaisetkaan ihmiset kuin Wilhelm Liebknecht.

Saksalaisen sosiaalidemokratian nousukauden johtajien mielestä Marx ja Engels olivat monin tavoin vanhanaikaisia. Heidän arvovaltaansa ei kielletty julkisesti, mutta se hyväksyttiin cum grano salis. Heidän vakaumuksensa dialektisen metodin oikeudesta, samoin kuin heidän korostamansa kunnioitus tällöin muodista mennyttä Hegeliä kohtaan näytti työväenjohtajien uuden sukupolven edustajista vain »vanhusten» omalaatuiselta oikulta, nämä muka olivat liian sivistyneitä todelliseen elämään. Kertomuksiin tällaisista oikuista

kuuluvat tietyssä määrin muistelmat Aiskhyloksen ja Shakespearen ihailusta Marxin kodissa. Nuorempien aikalaisten kertomuksissa ei ole säilynyt suuttuneen vallankumouksellinen ja sarkastinen sävy tässä kääntymisessä menneisyyden huippujen puoleen, jotka rikkoivat porvarillisen päivä päivältä yhä selvemmin ja itsevarmemmin kirkuvan nykyisyyden latteat maisemat. Näistä kertomuksista syntyi vähitellen yleinen käsitys Marxin ja Engelsin tyynestä kotoisesta klassismista, heidän uskollisuudestaan kymnaasiperinteen säilyttämälle esikuvalle.

Vapaamielisten aatteiden ohella II Internationaalin kauden työväenliikkeeseen löysi tiensä väritön valekulttuuri, Hegeliläisen estetiikan rappeuduttua esteettisen ideologian suosituimmaksi muodoksi tulivat mitä erilaisimmat formalismin lajit, perinteellisestä kapinalliseen asti. Kaikki on hyvää omalla ajallaan ja jokainen taiteen ilmiö ansaitsee korkeaa arvostusta, jos se vastaa tiettyjä muodollisia vaatimuksia. 1800-luvun lopussa kehittyy käsite »arvot», jotka ovat riippumattomia sisällyksensä totuudesta, arvot, jotka ovat säilyneet nykyajan makusuunnan jättiläisvarastossa tai kasvavat »modernisointi»-prosessissa niiden itsensä kieltämisen pohjalta.

Tämä ei suinkaan sivuuttanut jälkiä jättämättä saksalaisen sosiaalidemokratian kulttuuritoimintaa. Suuri osa siitä pursusi klassikoiden halpojen »kansanpainosten» henkeä, joista muodostui omalaatuinen kotikalusto, ja johon varakkaammat työväenkerrokset pääsivät käsiksi. Toisaalta kasvoi dekadenttisen tai puolidekadenttisen kirjallisuuden vaikutus. Se leikitteli usein vastenmielisyydellä bysanttilaiseen muodolliseen valekulttuuriin. Saksassa sosiaalidemokraattinen puolue joutui 90-luvulla niin kutsutun naturalismin voimakkaan painostuksen alaiseksi. Mutta kuten Gothan vuoden 1896 puoluekokouksen väittelyt osoittavat työväenjohtajien suurin osa torjui sen.

Aidossa muodossaan Marxin ja Engelsin vallankumouksellisella maailmankatsomuksella ei ole mitään yhteistä liberaalisten »arvojen» eikä niiden anarkistis-syndikalistisen kieltämisen kanssa. Vaikkakaan ei suinkaan täydellisesti tämä kuvastuu marxismin huomattavien puolestapuhujien

toiminnassa II Internationaalin kaudella. Heihin kuuluu ennen kaikkea Marxin vävy — Paul Lafargue. Engelsin kehotuksesta hän kirjoitti naturalisminvastaisen artikkelin. Nykyajan positivistisena tulkintana naturalismi suorastaan kilpaili jonkin aikaa marxilaisten aatteiden kanssa Ranskassa. Soveltaen historiallisen materialismin metodia yhteiskunnallisiin käsityksiin moraalisesta ja kauniista Lafargue teki itsenäisesti monia teräviä tieteellisiä johtopäätöksiä, puhumattakaan siitä, että kaikki hänen kirjoittamansa on esikuvallista marxilaista publisistiikkaa.

Kuitenkin materialistinen historiankäsitys esiintyy hänen kirjoituksissaan liioitellun kärjistetyssä, jopa paradoksaalisessa muodossa, jonka osittain aiheuttaa poleeminen porvarillisen demokratian perinteisen idealismin kieltäminen, joka oli niin tyypillistä Ranskan oloille. Tästä johtuu myös esteettisten ja eettisten normien luokkaluonteen selvittelyjen tietty yksipuolisuus. Huolimatta epäuskostaan porvarillisen ideologian ikuisiin totuuksiin Lafargue riistää näiltä normeilta kaiken absoluuttisen sisällön, mikä on täysin vierasta marxismille.

Franz Mehringin katsomuksia ei voida verratakaan Kautskyn mauttomiin lauseparsiin taiteesta virkistyksenä ja lepona elämän ikävyydestä, näihin 1700-luvun esteettisten tutkielmien hengessä tehtyihin päätelmiin, joilta puuttuu täysin valistuskauden kirjailijoille ominainen sukkeluus. Mehring oli todellinen vallankumouksellinen ja siinä mielessä saksalaisen klassisen taiteen arvokas jälkeläinen, jota hän ymmärsi hyvin ja kykeni selittämään pitäen pohjanaan Saksan yhteiskunnallisia oloja. Mehringissä havaittava yksipuolisuus on osittain vastakohtana Lafarguen yksipuolisuudelle. Mehring pysyi uskollisena Kantin ja Schillerin aikojen demokraattiselle ihanteelle, pitäen sitä osittain muodollisena turvapaikkana porvarilliselta latteudelta ja opportunismilta. Tältä kannalta katsoen hän on lähempänä Jauresia kuin tämän vastustajaa Lafargueta.

Georgi Plehanov teki paljon marxilaisen taidekäsityksen hyväksi. Hänen kiinnostuksensa estetiikkaan liittyy Venäjän yhteiskunnallisen taistelun kärjistyneempään luonteeseen 1800-luvun suuren kaunokirjallisuuden ja kritiikin kotimaassa. Plehanov artikkeleissaan esiintyy loistavana tutkijana,

joka pystyy löytämään monilukuisia esimerkkejä materialistisesta historiankäsityksestä, syvällisempi sosiologi kuin Taine, johtavan venäläisen kritiikin seuraaja, joka ei hyväksy mitään kompromisseja rappiokauden dekadenttisen taiteen kanssa. Ja kuitenkin hänen marxisminsa on alemmalla tasolla kuin Marxin ja Engelsin teoksista tapaamamme johdonmukainen vallankumouksellinen dialektiikka. Plehanovin menševistisen asenteen yhteyttä hänen syvällisiin puutteisiinsa marxismin tajuamisessa ei voida kiistää.

Se mitä II Internationaalin kauden marxilaisilta kirjailijoilta puuttui, ja mitä heidän teoksissaan havaitaan vain erillisinä syvällisinä oivalluksina, usein sekoittuneena johonkin yksipuolisuuteen, esiintyy *kokonaisena* V. I. Leninin teoriassa ja käytännössä. Kyseessä on historiallisen materialismin yhtenäisyys, joka kykenee selvittämään henkisen kulttuurin ilmiöt lähtien yhteiskunnallisen elämän reaaliselta pohjalta, absoluuttisen totuuden dialektiikan välityksellä, joka paljastaa loputtoman sisällyksensä ristiriitaisessa kehitysprosessissa. Kukaan ei voi kiistää sitä, että nimenomaan Lenin heitti syrjään välikauden porvarilliset kerrostumat ja kykeni muotoilemaan tämän kysymyksen kaikessa syvällisyydessään, kehittäen Marxin oppia historian uudessa, erityisen vaikeassa vaiheessa. Siksi palaaminen Marxiin ja hänen vallankumouksellisen ajattelunsa todellinen, syvällinen ymmärtäminen on mahdollista vain leninismin pohjalta.

1932

MARX JA AIKAMME KULTTUURI

Koskaan ei kulttuurista ole puhuttu niin paljon kuin meidän päivinämme. Kemiaa nopeammin on kehittynyt uusi suuri kirjallinen teollisuudenhaara, niin kutsuttu kulttuurikritiikki. Tiheä asutus, tieteiden kehittyminen, runsas vapaa-aika, joukkotiedotusvälineiden saavutukset — kaikessa tässä nähdään selitys 20. vuosisadan moraalisen kriisin syille. Jotkut puhuvat kulttuurin tragediasta, toiset käsittämättömästä rauhattomuudesta, sisäisen tasapainon puuttumisesta ennennäkemättömän materiaalisen hyvinvoinnin keskellä. Muuan tunnettu kirjailija valitsi teoksensa motoksi Renanin sanat: »Hengitämme ehtyneen maljan tuoksua», toinen muistutti mieliin Sibyllan sanat: »Koittaa yö».

Tämän kritiikin motiivit ovat sangen erilaiset. Monia sotaisia kriitikkoja lukiessa havaitsee helposti, että pelkkä sana »kulttuuri» saa heidän suussaan poleemisen kärkevyyden. Jo 1800-luvulla esiintyi hyökkäyksiä massayhteiskuntaa vastaan, joka sulattaa kulttuuriarvot enemmistön mauttomaan veteen (riittää kun mainitaan sellaiset kirjailijat kuin Bourget); tarkoitusperiltään ne ovat selvästi taantumuksellisia. Niissä kuvastuu loukkaantuminen maailmanhistoriaa kohtaan, joka tekee kyseenalaiseksi varakkaan vähemmistön oikeuden nauttia mukavuuksistaan muun maailman kustannuksella, inho joukkoja kohtaan, jotka luovat historiaa tietyissä, heistä riippumattomissa ja aikaisemmin tuntemattomissa oloissa. »Laumahenki», »massaan sulautuminen», »proletaarisuus», »kunnioituksen menetys», »eristäytyminen» jne. aina siihen

kauhukuvaan asti, joka tulevaisuuden Leibnizistä maalataan, jonka sivistymätön massa estää näet harrastamasta hienoja tutkimuksiaan, nämä kaikki ja monet muut vielä synkemmät ennustukset, vielä myrkyllisemmät luonnehdinnat täyttävät kirjan toisensa jälkeen.

Ei tule kuitenkaan liioitella. Jokaista kirjailijaa, joka seisoo epätietoisena elämän mielettömyyden edessä, ei pidä epäillä petollisesta tarkoituksesta myrkyttää yhteiskunnallinen tajunta pessimismillä. Kaikki kasvaa, niin myös varjot pitenevät, muiden muassa mitä edistyksellisimpien asioiden varjot. Se joka havaitsee tämän, on huomion arvoinen todistaja valitsipa hän sanansa hyvin tai huonosti. Toista on sitten, miten selitetään se, että kaikkiin suuriin sivistyksen voimiin sisältyy myös kielteisen vaikutuksen mahdollisuus, ja miten löydetään todellinen ulospääsy tästä kummallisesta ristiriidasta?

Sata vuotta sitten Marx antoi vastauksen tähän kysymykseen. Kapitalismi on viimeisin, kehittynein ja ristiriitaisin yhteiskunnallisten voimien kehitysmuoto luokkaeriarvoisuuden puitteissa. Näiden voimien kehitys on saavuttanut sen tason, että yhteiskunta on valinnan edessä — sen tulee joko astua salaisen rajan ylitse ja kukistaa vanhentunut yhteiskuntasuhteittensa muoto, tai se tuhoutuu. Ja niin kauan kun reaalinen historia ei monien uhrien ja erehdysten kustannuksella suorita käytännöllistä valintaansa, ei löydä oikeaa tietään, ulkonaisen rappion merkit, jotka innostavat taantumuksen profeettoja pateettisiin eleisiinsä, ovat väistämättömiä.

Puhuessaan chartistien lehden »The People's Paper» vuosijuhlassa 14. huhtikuuta 1856 Marx sanoi: »Nykyaikana tuntuu kaikessa olevan ristiriitansa. Näemme, miten koneet, joilla on ihmeellinen kyky vähentää ihmistyötä ja tehdä se tuloksellisemmaksi, näännyttävät ihmiset nälkään. Tähän asti tuntemattomat uudet rikkauden lähteet muuttuvat jonkin oudon, käsittämättömän lumousvoiman vaikutuksesta kurjuuden lähteiksi. Tuntuu kuin tekniikan[34] voittojen hintana olisi moraalinen rappeutuminen. Ihminen näyttää muuttuvan toisten ihmisten tai oman kataluutensa orjaksi sitä mukaa kun ihmiskunta alistaa valtaansa luontoa. Tieteen kirkas valokaan

ei näy voivan loistaa muuten kuin ainoastaan sivistymättömyyden synkkää taustaa vasten. Kaikki löytömme ja koko edistyksemme tuntuu johtavan siihen, että aineelliset voimat varustetaan henkisellä elämällä ja yksilöllisyytensä menettänyt ihmiselämä alennetaan pelkäksi aineelliseksi voimaksi» (12, 3—4).

Paljon on muuttunut sen jälkeen kun nämä sanat lausuttiin. Myöhemmällä kapitalismilla on omat erikoispiirteensä, ja muutamat Marxin osoittamat merkit »antagonismista toisaalta nykyaikaisen teollisuuden ja tieteen ja toisaalta nykyajan kurjuuden ja rappion välillä» näyttävät nyt siirtyneen taka-alalle. Toiset taas pistävät silmään ja ovat alituisen pohdiskelun kohteena »taantumuksen kovaonnisilla profeetoilla», marxismin perustajan sanojen mukaisesti. Mutta kokonaisuutena katsoen Marxin hahmottelema kuva ei ole menettänyt voimaansa. Pikemminkin päinvastoin — rappion ja taantumuksellisen liikkeen piirteet yhteiskunnallisen rikkauden lisääntymisen keskellä hämmästyttävät vieläkin selvemmällä mustan ja valkoisen vastakohtaisuudellaan. »Nykyaikana tuntuu kaikessa olevan ristiriitansa» — se pitää tänään paikkansa vieläkin paremmin kuin eilen.

On naurettavaa väittää marxismin vanhentuneen, kun tarkkaillaan millaisia villejä muotoja nykyaikaisen kulttuurin kapina omaksuu omaa ahdasmielisyyttään vastaan. Pääoman omassa hornankattilassaan kuohuva vastustamaton voima etsii ulospääsyä pienten ja suurten sotien kautta. Pysyvä rauhattomuus, jonka luo talouselämän epätasapainoinen, katastrofinomainen kehitys, joka ylläpitää äärimmäistä jännitystä jopa laajojen nousukausien aikanakin, monopolien ankara sorto, joka näkymättömästi ohjaa miljoonien ihmisten kohtaloita, tuskallinen pelko nykyajan kaupunkien kaaoksessa — kaikki tämä kuvastuu jokaisen yksityisen ihmisen elämään ja levittää yhteiskuntaan moraalista kuumetautia, joka voi synnyttää joukkopsykooseja. Ihminen, jolta on riistetty mahdollisuus vaikuttaa omaan kohtaloonsa, ei löydä rauhaa kylläisessä hyvinvoinnissakaan, ja kasvava rikollisuus, huumausaineiden käyttö ja alkoholismi korvaavat hänelle vaihteluna henkilökohtaisen itsenäisen toiminnan. Kaikki mainoksen loiston kirkastamat hullutukset seksuaalisista oikuista abstraktiseen

taiteeseen, koko tämä uusi Babylon, muodinmukaisen elämän kirkuva mielettömyys, massan juopunut unelma — kaikki on peräisin samasta lähteestä, jonka nimi on petetyt toiveet. Kapitalismi on vain laajentanut ja tehnyt järjestelmälliseksi alistetun vapauden tunteen hyväksikäytön, ja yhteiskunnallisen hyödyn lisäksi se saa tästä rahaa. Sinänsä tämä typeryttämiskeino oli tuttu kaikille historian aikaisempien kausien hallitseville luokille.

Sillä aikaa kun sivistyneet ja hienostuneet, liiankin hienostuneet nykyajan kulttuurin kriitikot kirjoittavat eurooppalaisen valistuksen ristiriidoista, todellinen valistus on uhattuna vanhimmissa perusasemissaan. Jo nykyisten osakkeenomistajien esi-isät käänsivät selkänsä Voltairelle. Porvarillinen yhteiskunta on kiihokkeena luonnontieteiden kehitykselle, ja kuitenkin uskonnolla, mystiikalla, spiritismilla, astrologialla ja »salatieteillä» on edelleen pimeä nurkkauksensa poroporvarin mielessä. Mutta kukapa voisi uskoa, että reaktiomoottoreiden aikakausi olisi mitä suotuisin näiden menneisyyden haamujen elpymiselle? Edessämme on pahaa ennustava tosiseikka: pimeyden voimien tunkeutuminen ihmismieleen, joka on vasta tuskin herännyt tuhatvuotisesta unestaan. 20. vuosisadan puolivälissä jokapäiväinen suurlehdistö tiedottaa portugalilaisessa kyläpahasessa tai jonkin maailman suurkaupungin keskellä tapahtuneesta ihmeestä. Tulevaisuuden maailman kynnyksellä, jonka tieteisromaanien kirjoittajat esittävät suurena tieteellisenä laboratoriona, pimeiden aatteiden tehdas toimii yötä päivää.

Erään ranskalaisen kirjan tekijä esittää seuraavia tietoja astrologian nimellä tunnetun petkutuksen levinneisyydestä. Yhdysvalloissa on ainakin 30 000 astrologia. 20 erityistä astrologista aikakauslehteä käsittelee kysymystä taivaankappaleiden vaikutuksesta ihmiskohtaloihin; erään tällaisen julkaisun painos on 500 000 kappaletta. Yli 2000 lehdessä on vakituinen astrologinen osasto. Myös radiossa uhrataan paljon aikaa tulevaisuuden ennustuksille tähdistä. Erään radiokeskustelusarjan jälkeen muuan miss A. sai kolmen kuukauden aikana 550 000 tilausta laatia horoskoopin. Erään kyselyn mukaan 5 miljoonaa amerikkalaista maksaa vuosittain 200 miljoonaa dollaria horoskoopeista ja muuntyyppisistä ennus-

tuksista. Nostradamuksen aikoina astrologia ei voinut aavistaa näin loistavaa tulevaisuutta![35]

Mutta astrologia ja muut käytännön taikauskot muodostavat vain alimman kerroksen tässä pimeiden aatteiden tehtaassa. Hieman ylempänä ovat kaikenkarvaiset pseudotieteet, joita edustavat oppinutta titteliä kantavat obskurantit. Astrologiasta esimerkiksi poikkeaa jonkin verran »kosmobiologia», jolla on omat liittonsa, kansainväliset kongressinsa ja lehdistönsä. »Kosmobiologia» väittää, että auringon energian vaihtelut aiheuttavat maan pinnalla ei ainoastaan magneettisia myrskyjä, vaan myös sellaisia ilmiöitä kuin maailmansodat ja taloudelliset kriisit. Pariisin kommuuni vastasi kolmikuukautista myrskyä auringossa, ja Münchenin sopimus vuonna 1938 taas johtui liiallisesta ultraviolettisäteilystä. Ludvig XVI:n ja Nikolai II:n mestaukset aiheutti liiallinen aurinkoenergia. Yleensäkin vallankumoukset ovat vain epäterveitä energian purkauksia auringonpilkkujen tai kaasujen leimahdusten vaikutuksesta.

On vaikea uskoa taikauskon tumman pilven kasvavan aikana, jolloin tiede ja tekniikka ovat avanneet maan asukkaille maailmankaikkeuden laajat näköpiirit. Ja kuitenkin näin on asianlaita. Jo kauan sitten on lakattu ihmettelemästä keskiaikaisen skolastiikan henkiinherättämistä meidän aikanamme; sitä edustavat monet tieteelliset järjestöt ja yliopistot, kirjojen ja artikkelien tulva. Lehtileikkeet antavat kiistattomia osoituksia aikamme mielettömyydestä. Dominikaaniluostarissa lähellä Bonnia pidettiin tieteellinen konferenssi, jonka aiheena oli hengityksen ongelma teologian kannalta. Milloin tämä tapahtui? Eilen, viisitoista vuotta sitten vai albigenssimurhien aikoina?

Mutta asian ydin ei ole näissä erillisissä, porvarillisen kulttuurin taantumuksesta todistavissa piirteissä. Kääntyminen keskiajan puoleen, jonka sellaiset tunnetut ajattelijat kuin Gilson, Christopher Dawson tai Berdjajev jo kauan sitten katsoivat yhteiskunnan lähitehtäväksi, on pikkuseikka verrattuna koko henkisen elämän todelliseen kuoleutumiseen, kun se on alistettu kapitalistiseen »palvelujärjestelmään». Jos ennen muinoin rehellinen kirjailija puolusti ajatuksenvapautta toivottomassa taistelussa rahakukkaroa vastaan, niin mei-

dän päivinämme Don Quijotenkin rooli olisi liian hyvä hänelle.

Kirjailija ei ole aatteiden valtias, vaan pienenä ihmisenä, tietyn tehtävän täyttävänä spesialistina hän seisoo sen suunnattoman rakennuksen portilla, missä suoritetaan henkisiä palveluja. Tässä rakennuksessa on monia erillisiä huoneita, jotka loistavat omaperäisin värein, mutta niitä yhdistävät näkymättömät lujat ketjut, ja kaikki nämä ketjut yhtyvät ylhäällä, missä todelliset aatteiden valtiaat istuvat täydellisen välinpitämättöminä itse asian, toisin sanoen tieteen ja taiteen sisällön suhteen; heidän valtansa ei perustu aatteisiin, vaan materiaaliseen voimaan.

Porvarillisen marxismin kritiikin veteraanit ja eilisistä marxilaisista värvätyt alokkaat kirjoittavat älymystön kasvusta työväenluokan kustannuksella. Tästä he tekevät sen johtopäätöksen, että yhteiskunnan tietoisimmat ainekset voivat valvoa porvarillisen yhteiskunnan talouselämää ja kulttuuria. Itse asiassa käy päinvastoin — koko henkisen luomisen ala alistetaan edelleen kapitalismille ominaisiin materiaalisen tuotannon lakeihin.

Länsimaiden taloudellisesta ja taiteellisesta kirjallisuudesta voidaan nykyään tavata paljon tätä vahvistavia esimerkkejä. Lahjottu, palvelijaksi tai kulttuurin »kotityöläiseksi» tehty henkisen työn tekijä tapaa kaikkialla valmiit kaavat, tai hänen täytyy aavistaa mahdolliset omaperäisyyden muodot, jotka sopivat tämän järjestelmän yleisen virran uomaan. Suuretkin lahjakkuudet löytävät vain vaivoin mahdollisuuden itsenäisiin sanoihin, ja kapitalismin arvostelukin kuuluu tai ainakin se voi kuulua hallitsevan yhteiskuntaluokan vaistonomaiseen laskelmointiin tarpeellisena vaihteluna. Niinpä Marxin sanojen mukaan »tietyn yhteiskunnallisen muodostelman» (jonka vastakohtana ovat »hallitsevan luokan ideologiset perusosat») tarjoamat mahdollisuudet »vapaaseen henkiseen tuotantoon» ovat huomattavasti kaventuneet meidän päivinämme.

Tavallisten kulttuurin toimihenkilöiden kaikki ajatukset, jotka joko tähtäävät kaupalliseen päämäärään tai joka tapauksessa se ei ole niille vieras, pyrkivät miellyttämään kuluttajaa. Palveluja tarjotaan sanomalehtiartikkelien, radiolähetysten tai muun viihteen välityksellä, mutta niiden kuluttaja on itsekin häntä palvelevan järjestelmän orja. Nykyaikaisen poroporvarin, kaunokirjallisuuden kuvaamaan ihmis-salamanterin, hahmo on kauhistuttava. Kutsuttiinpa häntä sitten Babbitiksi tai Tyleriksi, ansaitseepa hän sääliä tai inhoa — kiireestä kantapäähän, solmiosta poliittisiin mielipiteisiin ja lempilauseisiinsa hänet on muovannut mainos, radio, elokuva, »unelmateollisuus», suurlehdistö ja koko palvelukoneisto, joka tarjoaa hänelle henkisiä makeisia.

Kyseessä on täysin »manipuloitu olento», kuten nykyisessä länsimaisessa sosiologiassa on tapana sanoa. Häneltä puuttuu tärkein — oma itsensä. »Erilaiset laitokset ja toimenpiteet ovat riistäneet häneltä hänen oman elämänsä», kirjoittaa tunnettu saksalainen sosiologi Hans Freyer, »tai ainakin elämä annetaan hänelle samoin kuin muutkin patenttitavarat. *Eletään ihmistä.* Ainoa, mitä häneltä vaaditaan, on sopeutuminen ja jos mahdollista ei vain ulkonainen vaan myös sisäinen sopeutuminen.»

Tämä olento, joka on vailla keskustaa omassa itsessään ja joka on täysin ulkonaisten vaikutteiden muodostama (other directed man, David Riesmanin termiä käyttääkseni), ei suinkaan omaksu tyynesti osaansa. Poroporvari pelkää henkeen ja vereen kaikenlaista ideologiaa, jolla hän tarkoittaa yhden tai toisen manipuloivan voiman luomaa vuorottaista illuusiota. Hän pelkää, että hänet »värvätään joukkoihin». Luottaen ehdottomasti kaikkiin lauselmiin, joita hänelle tyrkytetään, hän taipuu yhtä jyrkkään skeptisismiin. Hänestä tuntuu, että ainoana ihmisen arvoisena ulospääsynä on pakeneminen omaan erikoisalaansa, omaan tehtäväänsä, jonka hän haluaa suorittaa taiteen kaikkien sääntöjen mukaan. *Mitä* hän tekee — työskenteleekö hän sodan lietsomiseksi tai mainostaako hän hyödyttömiä pillereitä — sillä ei ole mitään merkitystä. Hänelle ei kannata puhuakaan hänen toimintansa sisällöstä, sillä tästä keskusteleminenkin on hänen mielestään ideologiaa, propagandaa, syötti typeryksille. Tärkeätä on vain mestaruus ja muoto, henkilökohtaisen vapauden viimeiset pakopaikat. Tällainen asenne menestyy hyvin. Toinen länsisaksalainen sosiologi von Schelsky kuvaa sitä sanalla »konkretismi».

Mutta koska henkisen elämän arvo riippuu ennen kaikkea sen sisällöstä, mitkään tällaiset juonet eivät voi palauttaa persoonallisuudelle sen menettämää arvoa. Kulttuurin muodot ja sen nykyisen tietämyksen luomat levittämistavat, joilta on riistetty niiden todellinen sisällys, kääntyvät itseään vastaan. Ja ihmissalamanteri vajoaa alemmas elokuvan keksimisen jälkeen, vieläkin alemmas radion ja television keksimisen jälkeen. Kulttuurin hämmästyttävät saavutukset yhtyvät selviin rappion merkkeihin.

Tätä nykyajan »massayhteiskunnan» nurinkurista logiikkaa on liialtikin kuvattu näyttämötaiteessa. Se on jopa muuttunut yleiseksi banaalisuudeksi. Käsitellen tätä teemaa eri näkökannoilta voidaan kirjoittaa romaaneja ja näytelmiä, jotka horjuttavat edelleen ihmissalamanterin ilman sitäkin heiveröistä psyykeä, ja hänet voidaan saada uskomaan kaikkien hankkeidensa mielettömyyteen. Tämä avaa laajat mahdollisuudet sukkeluuksille, paradoksaalisille, hämmästyttäville, odottamattomille kirjallisille keinoille. Ja mikäli se tehdään ammattimaisella rehellisyydellä, kulttuurikritiikistä itsestään voi tulla, kuten usein käykin, eräs nykyaikaisen »konkretismin» muoto, ts. pako teknisesti täydelliseen esitykseen asian sisällyksen ollessa yhdentekevä. Kuvotuksen ja inhon tunteen herättäminen ympäristöä kohtaan, riemullisen absurdin ja irrationaalisen pohjan luominen ihmisen olemassaololle — siitä on jo kauan sitten kehittynyt erikoisala, jolla on rationaalinen tekniikkansa, kuten kaikella työllä.

Tietyn mielenlaadun yhteydessä tämä kulttuurikritiikki muuttuu helposti marxismin kritiikiksi. Sivistyneistölle on itsestään selvää, että yhteiskunnallinen tietoisuus ei etene samanaikaisesti yhteiskunnan taloudellisen perustan kehityksen kanssa. Näin voitiin ajatella vain öljylampun aikoina, jolloin »massayhteiskunnan» paradoksi ei ollut vielä saavuttanut nykyistä tasoaan. Marx, meille sanotaan, uskoi liikaa historiallisen prosessin loogisuuteen, sen happy end'iin. Hän kuului Hegelin koulukuntaan ja säilytti voimakkaan kunnioituksen suuren idealistin »logodikea'aan» — maailmanhistorian järjen hyväksymiseen. Ja missä tämä järki näkyy?

Jopa Marxin konkreettisten olettamusten suhteen asiat ovat edistyneet toisin. Lahoavaksi väitetty pääoma on kohottanut kansanjoukkojen kulutustasoa, pannut liikkeelle veroja ja keksinyt keinot ajoittaisia kriisejä vastaan. Varakkaista luokista lähtöisin olevat professorit mieltyvät marxismiin, mutta suuriksi ammattiliitoiksi järjestäytynyt proletariaatti ei tiedä siitä mitään. Jopa Karl Marxin kotimaassa työläiset uskoivat Hitleriin. Hirvittävät irrationaaliset voimat, jotka ryöstäytyivät valloilleen vuonna 1914, johtivat yhteiskunnan joukkokärsimysten ja kidutusten aikoihin. Joissakin maissa tarjolla olevat moninaiset kulutustavarat saattavat ymmälle poroporvarin, kun taas yhteiskunnan moraalinen taso on kammottava. Sivistyneet ihmiset omaksuvat villi-ihmisten tapoja, sukupolvien välinen kuilu tuntuu kaikkialla, itsemurhakäyrä kohoaa...

Tämäkö sitten kumoaisi marxismin? Monet asiat eivät ole todellakaan toteutuneet niin kuin olisi voinut odottaa viime vuosisadan luokkataistelun kokemuksen perusteella. Säilyessään hengissä erittäin vaikean tilanteen jälkeen ensimmäisen maailmansodan jälkeen kapitalismi on viivyttänyt historiallista tuomiotaan. Miten ja miksi näin kävi — se on toinen ja konkreettisempi kysymys. Mutta eikö maailma olekin joutunut maksamaan tästä viivytyksestä kauhistuttavan hinnan, jonka nykyajan kulttuurikritiikki hahmottelee niin tarkasti ja niin tehokkain yksityiskohdin?

Marxismin perustajat eivät milloinkaan väittäneet, eivätkä he nojautuen kehittämäänsä dialektiseen metodiin olisi voineetkaan väittää, että ihmiskunnan historia etenee todellisuudessa puhtaasti rationaalisten syiden vaikutuksesta tai, Herzenin ilmausta käyttääkseni, ennaltamäärätyn libreton mukaisesti. Ei, tässä epäselvässä, sinne tänne polveilevassa ja loputtoman ristiriitaisessa liikkeessä tapaamme usein irrationaalisia, mielettömiä, nurinkurisen järjettömiä ja kuitenkin järkyttävän reaalisia ilmiöitä. Todellisuudessa ympärillämme on sekä järjellistä että mieletöntä — mistäpä muuten saisimme nuo ulottuvuudet, joita sitten tapamme mukaan yksinkertaistaen sovellamme meitä ympäröivään maailmaan.

Ranskalainen sananparsi sanoo: la raison finira toujours par avoir raison, järki on loppujen lopuksi aina oikeassa. Mutta edeltäkäsin emme voi tietää, miten se todistaa olevansa oikeassa. Sitä kysymystä eivät ratkaise meidän korulau-

seemme uskosta järkevään, hyvään ja kauniiseen, eikä meidän heiveröisen inhimillisen abstraktiomme luoma halu nähdä kaikki esikuvallisessa järjestyksessä. Sen ratkaisee todellinen asiainkulku, johon vaikuttavat samanaikaisesti monet eri voimat. Voimme vain todeta, että ranskalainen sananparsi pitää paikkansa, sillä siihen sisältyvää totuutta vain vahvistaa sen oma ristiriitaisuus. Mikäli järjenmukainen ei toteutuisi suoranaisessa, historiallisesti mahdollisessa muodossaan, se ilmenee epäsuorana vaikutuksena ilmiöissä, jotka hämmästyttävät meitä irrationaalisten hahmojensa tai pikemminkin mahdottomien, ensi näkemältä täysin mielettömien hahmojensa jonolla.

Niinpä esimerkiksi se seikka, että toisessa maailmansodassa tappion kärsineet maat ovat taloudellisessa mielessä päässeet edelle muista, herättää sinänsä kummastusta, mutta kapitalistisen talouden puitteissa se ei ole yksinkertaisesti mieletöntä vaan mielettömän lainmukainen tosiseikka, kuten jo Norman Angell osoitti kirjassaan »The Great Illusion» ja käytti sitä argumenttina pasifismin puolesta. Marxin opin vastustajat viittaavat usein valtion harjoittaman talouselämän ohjailun menestykseen kapitalistisissa maissa. Marxin säätämät kapitalismin lait on siis rikottu. Entä sitten? Ihminen voi rikkoa jopa luonnonlakeja, juuri siksi että hän on ihminen, jolla on tietoja ja tahtoa. Esimerkiksi joidenkin kiihottavien aineiden avulla hän kykenee keinotekoisesti kohottamaan toimintakykyään, mutta muistakaamme Alphonse Daudet'n kertomusta nabobista. Loppujen lopuksi lait ottavat omansa, kuten jo usein on käynyt, mutta sillä aikaa kun asiaa setvitään, »järki» todistaa olevansa oikeassa kokoamalla kaikenlaisia sairaalloisia merkkejä, vääjäämättömiä kaaoksen ja sekasorron tunnuksia. Tällä tavoin yleensä syntyvät kaikki historiallisen prosessin omituisuudet, jotka ruokkivat irrationaalisen palvojien kaavamaisia teorioita olemassaolon totuuksista.

Vain sokea voi sanoa, että historia on poikennut Marxin määrittelemältä tieltä sillä perusteella, että se vastaa mielettömyydellä mielettömyyteen ja tekee vieläkin monimutkaisemmaksi sen tilanteen, jossa joudutaan ratkaisemaan vanhentuneen elämänjärjestelmän kohtalo, sitä mukaa kun

asiat pitkistyvät ja porvarillinen yhteiskunta elää yhdettätoista hetkeään optimistien ja pessimistien sekakuoron säestyksellä. Viime vuosien kirjallisuus kuvailee laajasti näitä sisältäkäsin levinneen taudin oireita, ja taantumuksen liput eivät lupaa onnellista ratkaisua.

Vahvistaakseen oikeaksi Marxin oppiin sisältyvän diagnoosin sosiaalisesta sairaudesta ei tarvitse kieltää nykymaailmassa tapahtuneita reaalisia muutoksia, eikä tarvitse sulkea silmiä siltä, että kapitalistinen yhteiskunta voi joksikin aikaa puhjeta kukoistukseen ja kokea jonkinlaisen »intiaanikesän», jota kuuluisa Hermann Rauschning ennusti sille 1940-luvun lopussa. Yksikään yhteiskuntajärjestelmä ei poistu näyttämöltä ilman vastaavanlaisia kohtalonheilahduksia. Riittää kun muistetaan antiikin tuotantotavan pitkällinen kuolinprosessi ja nykykapitalismi ei ole vielä läheskään saavuttanut sitä suhteellista kuoleutumista, joka vallitsi roomalaisessa kulttuurissa Antoniusten aikoina.

Parhaiten marxilaisen analyysin historian nykytilanteesta todistavat oikeaksi ne elämänilmiöt, joilla sitä yritetään kumota. Meidän vuosisatamme alussa marxismi jo kerran myönnettiin vanhentuneeksi teorioineen »sosiaalisesta katastrofista». Mutta vanhan Euroopan kukoistusvuodet muuttuivat sen »auringonlaskuksi». Se, että hallitsevien luokkien onnistui poistaa sosiaalisen vallankumouksen uhka ja alistaa kansanjoukkojen tajunta šovinistisin aattein muuttui hirvittäväksi uhkaksi vanhalle maailmalle vuoden 1914 sodan puhjetessa. Sodan päätyttyä toteutuivat Friedrich Engelsin profeetalliset sanat, ja vanha yhteiskunta oli raunioina.

Vuonna 1917 Lenin kirjoitti: »Imperialistinen sota, Englannin ja Saksan suurimpien ja rikkaimpien pankkiyhtiöiden sota, tämä sota, jota käydään saaliin jaosta, pienten ja heikkojen kansojen rosvoamiseksi, tämä kauhistuttava ja rikollinen sota joka on saattanut taloudelliseen häviöön kaikki maat, köyhdyttänyt kaikki kansat, asettaa ihmiskunnalle vaihtoehdon: joko on uhrattava koko kulttuuri tai on vallankumouksellisin keinoin karistettava niskoiltaan kapitalismin ies, kukistettava porvariston herruus ja taisteltava itselleen sosialistinen yhteiskunta ja kestävä rauha.»[36]

Maailmanvallankumous, miljoonien tulinen haave hir-

vittävän sodan päättyessä ei toteutunut abstraktisessa, globaalisessa muodossaan, mutta vuoden 1917 Lokakuun vallankumouksesta alkanutta kehitystä ei enää voida pysäyttää. Siinä oli länsimaiden hallitseville luokille riittämiin syytä etsiä koko *maailman reformin* teitä. Toinen Länsi-Euroopan ja Amerikan plutokraattien saama julma opetus 1930- ja 1940-luvuilla voimisti näitä pyrkimyksiä edelleen. Ja taaskin yritys pettää historian lakeja johti päinvastaiseen tulokseen ja saattoi rikkaimmat kapitalistimaat kuilun partaalle. Vastoin tahtoaan »läntisen maailman» todellisten isäntien tuli lähteä hakemaan oppia Marxin sosialismista — tietenkin heidän luokkatarkoituksiinsa sopivalla tavalla.

Tästä juuri johtuu vanhan yhteiskunnan uusi hengähdystauko ja koko tämä historian käänne, jonka Marxin arvostelijat katsovat kumoavan hänen aatteensa. Ihmeellinen tosiasia! Tilapäisestä ja horjuvasta kukoistuksestaan kapitalismi saa kiittää vuosisatamme sosiaalista vallankumousta. Seikka on sinänsä mieletön, irrationaalinen, ja kuitenkin paikkansa pitävä. Kansanjoukoille tehdyt myönnytykset sekä kotona että siirtomaissa ovat osoittautuneet hyödyllisemmiksi porvarilliselle taloudelle kuin veriset sortotoimenpiteet Cavaignacista Hitleriin ja kaikki siirtomaarosvous Mexikon ja Perun aarteiden valtaamisesta alkaen. Nämä toimenpiteet suoritettiin pakon alaisina, kuten aikaisemminkin, jokaisen vallankumouksen jälkeen, mutta nämä myönnytykset ovat muodostuneet ennenkuulumattomaksi kiihokkeeksi sisäisille markkinoille, ja sen kautta kapitalistinen teollisuus on löytänyt kultasuonen, joka sitä vieläkin ravitsee. »Järki» oli siis oikeassa, vaikkakin mitä irrationaalisimmassa muodossa.

Siispä kysymyksessä ei ole suinkaan mielettömyys, jos ei aivan loogisuuskaan; tämä voidaan havaita jo luomalla aivan pintapuolinen katsaus aikamme maailmantapahtumiin. Tätä johtopäätöstä vahvistaa kapitalismin väliaikaisista voitoista kehittyvä syvällinen moraalinen kriisi, kapitalismin, joka suurella riemulla on muuttunut »runsauden yhteiskunnaksi» ja »hyvinvointivaltioksi». Nimenomaan hyvinvointi aiheuttaa usein kauheaa vastenmielisyyttä elämää kohtaan, ja se leviää laajoihin kansankerroksiin kaikkine seurauksineen — vapaaehtoinen halu sivistymättömyyteen, mielettömät väkivallanpurkaukset, erilaiset sosiaalisen hysterian ilmaukset, joita on jo esiintynyt ja jotka vaikuttavat jo nykykulttuurin normaaleilta tunnusmerkeiltä.

Mistä sitten johtuvat nykyaikaisen kapitalistisen maailman rikkauden kielteiset vaikutukset, mistä johtuu tämä yhteys »tekniikan voittojen» ja »moraalisen rappeutumisen» välillä Marxin tunnettujen sanojen mukaisesti? Miksi esimerkiksi sellaisessa vauraassa ja sivistyneessä maassa kuin Ruotsissa, maltillisuuden ja tarkkuuden maassa, tarkkailijaa hämmästyttää nuorison moraalinen rappeutuminen ja anarkistinen kuohunta? Tälle pahalle on erilaisia nimityksiä, mutta kutsuttiin sitä miten tahansa — vieraantuminen tai epäjärjestys kultuurin keskellä (das Unbehagen in der Kultur) — ja yrittipä kuinka tahansa lohduttaa itseään sillä, että muilla on omat huolensa ja epäjärjestyksensä, tosiasia pysyy totena: porvarillinen yhteiskunta ei ole löytänyt onnea materiaalisista saavutuksista, jotka ovat olleet seurausta vuosisadan puolivälissä kehitetystä joustavammasta luokkaherruuden muodosta.

Tämä seikka kuvastuu voimakkaasti kirjallisuudessa, joka vaihtelee syvällisyydeltään ja tarkoitusperiltään, mutta yleensä ottaen on kiistatta huomionarvoista. Tähän kuuluvat Wright Millsin, Riesmanin ja hänen koulukuntansa, Whyten, Paccardin, Frommin ja monien muiden teokset. Jotkut näistä sisältävät mitä vakavinta ja todellisinta kapitalismin nykymuodon arvostelua, ja kaikki ne ovat tavalla tai toisella todisteena siitä, miten vaikeaa on pettää Marxin osoittamia historian lakeja.

Länsimaiden kansat ovat saaneet tällä vuosisadalla monia uusia taloudellisia ja sivistyksellisiä etuja. He ovat saaneet ne osittain oman historiallisen omatoimisuutensa ja kansallisten, demokraattisten voimien taistelun tuloksena, osittain hallitsevan eliitin kaukonäköisyyden tai joka tapauksessa luokkakantaista laskelmointia sisältävän politiikan ansiosta. Hallitsevat piirit tietävät, mitä niille merkitsee uuden Venäjän esimerkki. Näitä etuja ei ole useinkaan saavutettu suoran, itsenäisen valtaamisen tuloksena, toisin sanoen kansanjoukkojen nousun kautta, joka elävöittää kaiken. Kaikenlaiset objektiiviset olosuhteet ovat sekoittaneet

joukot, tehneet niistä tällä hetkellä suhteellisen vaarattomia elämän herroille, ja toisinaan jopa myötämielisiksi näiden herruudelle.

Ylhäältä käsin annetut lahjat ovat pakon sanelemaa hyväntekeväisyyttä. Ja kaikkialla, missä tällainen aines on mukana, missä se on todella olemassa, vaikuttaen »massayhteiskuntaan», joukkoihin, tärkein syy elämän kuoleutumiseen on selvä. Kaikki hyvä, minkä saamme ylhäältä valmiina, ilman välitöntä osallistumistamme, ilman joukkojen vallankumouksellista omatoimisuutta, on nimittäin kuollutta. Se muuttuu painostavaksi esineelliseksi voimaksi, päivittäiseksi painajaiseksi, joka herättää hämärää protestinhalua, ja torjuu sivistyksen parhaatkin saavutukset, jotka pakko turmelee. Tämä ei tosiaankaan käy »Marxin sanojen mukaisesti», mutta sitä pahempi yhteiskunnalle ja sitä pahemmin niiden käy, jotka viivyttävät historiallisen välttämättömyyden tapahtumista suoremmassa ja avoimemmassa muodossaan, toisin sanoen »Marxin mukaisesti».

Tästä johtuu »epäjärjestys kulttuurin keskellä» ja muut tähän ilmiöön liittyvät piirteet, jotka lisääntyvät lumivyöryn tavoin. Historiallinen väistämättömyys, jonka marxismi on kääntänyt järjen kielelle, todistaa olemassaolostaan. Kaikki ovat sen alaisia — valkoiset ja punaiset, sekä pääoman että vallankumouksen jälkeläiset, ja erityisesti ne, jotka yrittävät väistää sen oveluudella tai väkivaltaa käyttäen. Silloinkin, kun järkevä välttämättömyys ei löydä avointa tietä elämään, se pääsee päämääräänsä toista, vaikeampaa ja usein nurinkurista tietä. Mutta jos nämä vaikeudet eivät selviä kovin rationaalisesti, toisin sanoen abstraktisen marxismin järkevän kaavion mukaisesti, merkitseekö se, että voidaan syyttää Karl Marxin syvällistä dialektista ajattelua?

Niissä yhteiskunnallisen kehityksen tekemissä polvekkeissa, jotka usein esitetään edistyksen itsensä kumoamiseksi, näemme osoituksen edistyksen rajoittuneisuudesta, sen puolinaisesta, epävapaasta muodosta, joka on esteenä historian edistyksellisimmän voiman tiellä — suurien kansanjoukkojen aktiiviselle ja välittömälle osallistumiselle kohtalonsa määräämiseen. Niin kauan kuin tätä ongelmaa ei ratkaista maissa, jotka nyt ovat kapitalismin linnakkeita, taloudellisesti kehittyneissä maissa, joiden kulttuuriperinteet ovat enemmän tai vähemmän lujat, niin kauan kuin yhteiskunnallista prosessia myrkyttää ylhäältä käsin suunnatun liikkeen ylivoimaisuus, luoden eri muotoja, joissa yhtyvät vaistonvaraisuus ja despotismi, historia tulee vielä monta kertaa osoittamaan, että se Herzenin sanojen mukaisesti kykenee »tekemään poikkeamia». Niin kutsutun massayhteiskunnan teoreetikkojen kannalta katsoen nykykulttuurin viat ovat seurausta laumojen, karkean enemmistön asiaanpuuttumisesta. Marxismin näkökannalta juuri tämä lauman syntyminen on seurausta siitä, että massoilta on riistetty suora osallistuminen tärkeihin yhteiskunnallisiin asioihin.

Henkinen elämä omaksuu materiaalista voimaa, ja ihminen itse alenee pelkän materiaalisen voiman tasolle! Tämä Marxin teesi kiinnittää mielet puoleensa ja nyt sitä toistelevat jatkuvasti kommunismin vastustajatkin. Mutta emme saa unohtaa, että Marx ei pelkästään hahmottele niin kutsuttua »vieraantumista», toisin sanoen henkilökohtaisten suhteiden muuttumista esineellisiksi, kuolleiksi, mekaanisiksi. Hän osoittaa myös, että »vieraantuminen» ei ole itsenäinen kohtalonomainen tosiseikka, vaan se on yhteiskunnallisten voimien nousun vääristynyt, irrationaalinen muoto. Kaikki hyvä muuttuu pahaksi, jos yhteiskunta ei vielä kykene ratkaisemaan ongelmiensa ydintä, jolle on ominaista, että se antaa muistutuksen olemassaolostaan ja toistuu uusissa olosuhteissa, uusina ihmeellisinä historian oikkuina, kunnes se ratkaistaan.

Nykyaikaisen »epäjärjestyksen kulttuurin keskellä» epämarxilainenkin kritiikki on ottanut oppia Marxilta. Epämarxilaiset omaksuivat häneltä vain yhden teeman, joka voidaan ilmaista sanoin »menetetyt illuusiot». Koko historian kulku varsinkin Ranskan vallankumouksen jälkeen antaa runsaasti aineistoa tämän teeman dramaattiseen kehittelyyn. Suuret yhteiskunnalliset purkaukset ovat päättyneet pettymykseen, tieteen ja teollisuuden valloilleen päästämät suunnattomat voimat ovat kääntyneet ihmisiä itseään vastaan. Kaikki tämä tunnetaan nyt niin hyvin, usein toistuttuaan se on omaksunut niin yleisen luonteen, että sitä voidaan pitää muodollisena lakina. Mutta tällainen laki

käsittää vain asian yhden puolen, vaikka ehkä se onkin kaikkein selvin ihmiselle; ihminenhän on äärellinen olento, joka samalla kykenee luomaan oman asemansa maailmassa ja kapinoimaan sitä vastaan.

Kun makaa kasvot lokaan painettuina syöksypommittajan ulvoessa, maailma tuntuu inhottavalta mielettömyydeltä. Mutta tätä tilannetta ei voida kutsua kaikkein parhaaksi yleisten johtopäätösten tekemistä varten. Onnellinen on se, joka voi tarkkailla asiain kulkua mukavammalta kannalta, kuten me nyt kirjoitamme antiikin maailman kriisistä varhaiskristillisellä kaudella tai niistä kauheista tapauksista, jotka pääsivät valloilleen Euroopassa vuoden 1933 jälkeen. Kunpa emme koskaan unohtaisi trotyyliräjähdyksen polttaman maan katkua, ja jos meidän onnistuu suoriutua tästä joutavasta »rajaselkkauksesta» säilyttäen päämme paikoillaan johtopäätösten tekoa varten, jotka ovat täydellisempiä ja vapaampia vamman läheisyyden takia, kaikki on parhain päin. Kullakin päivällä on huolensa. Jo pelkkä mahdollisuuskin nähdä historiallisen työn kustannusten lisäksi sen yleiset tulokset tai vaikkapa vain niiden kaukaiset piirteet, »se, minkä vuoksi», Aristoteleen ilmausta käyttääkseni, on suuri etu.

Marxin nerokkaat ajatukset ovat osoittautuneet tosiksi niin selvästi, että nyt sivistyneistön laumatkin ovat valmiit hyväksymään ne vääristyneessä muodossaan. Marx sanoo, että ihmiskunnan vapauden kanssa kasvaa myös materiaalinen välttämättömyys. Ihmisten olemassaolon yhteiskunnallinen pohja alkuvoimaisesti kasvaessaan hallitsee yhteiskuntaa sen sijaan että se alistuisi tietoiseen valvontaan. Ajattelukin liikkeessään omaksuu sokean prosessin piirteitä. Vastustamaton voima nostaa yhteiskunnallisen valtameren pintaan kaiken alhaisen, välillisen ja sokeaa materiaalista voimaa lähellä olevan, joka voittaa riemuvoittoa inhimillisestä hengestä. »Miten vähäisellä viisaudella maailmaa hallitaankaan!» sanoi kansleri Oxenstjerna.

Mutta älkäämme kiirehtikö. Juuri silloin, kun naiivit illuusiomme ja kohtuuttomat odotukset hajottaa julma todellisuus, joka on tulosta toisenlaisesta laskelmasta, toisesta ristiriitojen leikistä, jota emme osanneet odottaa, ihmiskunnan tappio muuttuukin voitoksi. Ja jälleen kajastavat suuret toiveet, veren peittämä maa synnyttää jättiläisiä, asiat etenevät tukeutuen laajempaan ja lujempaan perustaan.

Niinpä Ranskan vallankumouksen jälkeen maailmanlaajuiset tuskanaatteet, jotka muistuttivat paljon meidän aikamme valituksia, valtasivat laajat joukot sen ajan ajattelevista ihmisistä. Vallankumouksen irralleen päästämän pääoman ja poliittisen vallan demonien säälimätön saatto polki jalkoihinsa vapauden illuusiot. Mutta ei kulunut paria vuosikymmentäkään, kun tämä historiankäänne loi lujemman pohjan sorrettujen massojen yhteenliittymiselle; kaikki »vapaan henkisen tuotannon» edustajat tunsivat silloin myötätuntoa sorrettuja kohtaan. Ja uusi innostuksen aalto valtasi Euroopan kansat. Maailma sai kuulla Schumannin »Aufschwungin» ja Chopinin etydit...

Vuoden 1848 veriset taistelut päättyivät työväenluokan ja vallankumouksellisten demokraattisten puolueiden tappioon; sen jälkeen pääoma, Marxin sanojen mukaan, juhli uutta 1500-lukua. Yhteiskuntapsykologiassa vakiintui positivismi vieraantuneine oppineisuuksineen, vakaumuksenaan se, että hyvä ja paha ovat samanlaisia aineellisten voimien tuotteita kuin sulfaatti ja sokeri. Renan säikytti Euroopan porvareita vandaalien kapinalla ja Schopenhauerin pessimismi tapasi vihdoin kiitollisen yleisönsä. Mutta mikä oli tuloksena tästä historian vinkkurasta? Taistelupohjan laajeneminen, uusien kansojen liittyminen taisteluun, proletariaatin puolueiden kansainvälinen liitto; vaikka niitä heikensivätkin vallankumousteorian puutteet ja johtajien opportunismi, ne olivat kuitenkin uhkana rikkaalle vähemmistölle.

Meidän päivinämme jokainen tuhoontuomitun elämänjärjestelmän väliaikainen voitto kääntyy kuitenkin sitä vastaan. »Massa-yhteiskunnan» kaava on lievästi sanottuna heikko ja se käsittää vain toisarvoisia tuntomerkkejä; totuudenmukaisen puolen muodostaa se, että yksityisomaisuuteen perustuva yhteiskunta, joka on muodostunut tuloksena pääoman vastustamattomasta kehityksestä ja ennennäkemättömästä keskittymisestä, luo ikään kuin yleisen orjuutuksen, poistaa tarkat luokkaerot ja luo paljon pieniä tasoja

ja ryhmiä, jotka eivät eroa toisistaan ainoastaan suhteessaan lisäarvon tuottamiseen, vaan myös osuudessaan sen jakoon, vaikka kuviteltuunkin. Näin syntyy muodoton porvarilauma, »yksityisten henkilöiden lauma», joka muistuttaa Rooman imperialismin aikoja. Teidän proletaarinne ovat abstraktio, sanovat Marxin arvostelijat.

Kapitalismin myöhempi kehitys on luonut todellakin monia sekavia asenteita ja uusia hajaannuksen lähteitä, mutta tietyssä mielessä se yksinkertaistaa yhteiskunnallisten ristiriitojen kuvaa. »Suurbusineksen ja Suurvallan» ohjaileman kasaantuneen pääoman raskaan kantapään alla muodostuu yhtenäinen demokraattinen massa, joka kärsii samasta pahasta. Ennemmin tai myöhemmin tämä »massayhteiskunnan» odottamaton puoli käy voimakkaammaksi kuin lauman muodostava eristäytyneisyys. Se, mitä kulttuurifilosofit nimittävät »desagregaatioksi» ja »atomisaatioksi», ja muin oppinein nimityksin muuttuu kansan yhtymiseksi yhteistä vihollista vastaan. Tätä jokaiselle sosiaaliselle vallankumoukselle välttämätöntä edellytystä on menneisyydessä rajannut työväenluokan eristäytyminen pieneläjien, köyhien yksityisomistajien laajoista joukoista; tietyissä oloissa tämä liitto voi syntyä salamannopeasti, myös meidän päivinämme se on havaittavissa aina kun demokraattiset voimat menestyvät taistelussaan porvarillisen oligarkian ja sotakiihkoilijoiden juonia vastaan.

Tämä merkitsee, että on olemassa historiallinen eettinen voima, joka ylittää materiaalisen voiman sanan suppeassa merkityksessä. Tämän voittoisan voiman olemassaolosta todistaa Marxin materialismikin. Se osoittaa, että henkinen valta, jonka esineellinen mahti omaksuu historian kulussa, »vieraantumisen» valta, ei ole rajaton. Mitä epätoivoisimmissa tilanteissa, joista ikään kuin puuttuu valinnan vapaus, edistyy syvällinen, salainen työ, ja vanha myyrä jatkaa myyräntyötään menestyksellisesti. Kaikki muuttuu vastakohdakseen, mukaanluettuna myös maailmanhistorian epävakaisuus.

»Itse puolestamme emme ole kahden vaiheilla sen suhteen, minkä luonteinen on se ovela henkiolento, joka ilmenee alati noissa ristiriidoissa», Marx sanoi puheessaan chartis-

tien lehden juhlassa. Marxin puheen englantilainen teksti kuuluu: »We do not mistake the shape of the shrewd spirit that continues to mark all these contradictions» (»The People's Paper», No. 207, London, 1856, IV, 19.). Aivan ilmeisestikin Marx tarkoitti Hegelin *järjen oveluutta* — hämmästyttävää, historiassa alinomaa esiintyvää suhdetta, kun rajoittunut voima, joka viettää riemuvoittoa laajemmasta yhteiskunnallisen liikkeen virrasta, muuttuukin itse välineeksi sen käsissä. Tämä järjen oveluus ilmenee nimenomaan silloin kun kadotetut illuusiomme häviävät todellisuuden kasvojen edessä.

Vain nykyisten konfliktien julma koe voi muovata uuden ihmistyypin, joka kykenee hallitsemaan alkuvoimaisia edistyksen voimia. Tehtävä on ennennäkemättömän valtava. Ainoana syynä ei ole se, että edellytyksenä on voitto suppeista yhteiskuntapiireistä, joiden etujen mukaista on luokkaeriarvoisuus. Yhteiskunnallista taloutta ja joukkojen kasvatusta kykenevät ohjaamaan vain suunnattoman asiantuntemuksen omaavat ihmiset, jotka kykenevät valvomaan ponnistelujaan, soveltaen tietoisesti »järjen oveluutta» ja pannen vallankumouksen viholliset esittämään sosialismin puolesta toimivien marionettien osaa historiassa. Luonnollisestikin tämä edellyttää historian dialektiikan ja sen järjellisen seurauksen, vallankumousteorian tajuamista.

»Tiedämme, että toimiakseen asiaankuuluvalla tavalla yhteiskunnan uusien voimien on vain jouduttava uusien ihmisten haltuun, ja näitä uusia ihmisiä ovat työläiset» (12, 4). Eivät tietenkään sellaiset työläiset, joihin kauppa- ja teollisuuseliitti on tartuttanut halveksunnan älymystöä, »älypäitä» kohtaan. Vanhan maailman ei pidä pelätä mitään pahemmin kuin työväenluokan liittoa sosialismin teorian kanssa. Laajassa historiallisessa mielessä tämä liitto on solmittu jo kauan sitten, käytännössä sitä ei aina ole olemassa meidän päivinämmekään. Se on pitkä ja vaikea prosessi, mutta helppoa tietä marxismi ei ole luvannutkaan.

Olipa asianlaita miten hyvänsä, tämän tien hämmästyttävimmätkään poikkeamat ja vaikeudet eivät voi muuttaa maailmanhistorian yleistä perspektiiviä. Kokonaiset sukupolvet väistyvät näyttämöltä, mutta historia tulee kehitty-

mään edelleen hävittäen tarpeettomat harhakuvat ja löytäen uusia voimanlähteitä historiallisen prosessin objektiiviseen »oveluuteen». Lokakuun vallankumous vahvisti tämän Marxin ennustuksen oikeaksi. Yhdessä vanhentuneen yhteiskunnan vaikeimmassa taudinkohtauksessa se osoitti käytännön ulospääsyn »kulttuurin tragediasta». Vuosisatamme suurena totuutena on sen kutsu taisteluun sotaa, sivistymättömyyteen paluuta, taantumuksellista aatevirtausta vastaan, vastustamaan joukkoja orjuuttavaa vanhan maailman virallista kuria ja niitä rappeuttavaa kuollutta poroporvarillisuutta, joka on välinpitämätön yhteisestä asiasta.

Te olette palkkasotureita, marxismin arvostelijat vastaavat tähän. Sananne ja kutsunne ovat myös ideologiaa. Marxismiin, kuten muihinkin ideologioihin, kuuluu voimakas organisaatio, joka pyrkii hallitsemaan massoja ja sen vuoksi se taikalyhtynsä avulla yrittää luoda niille kuvia onnellisesta tulevaisuudesta. Marx oli suuri ihminen, mutta hän ei voinut ennustaa, että 20. vuosisadalla kasvaa vielä kauheampi vaara kuin kapitalismi — henkilökohtaisen vapauden musertavat mahtavat järjestelmät, jotka hallitsevat ihmisen tajuntaa tekniikan voimien avulla. Koska vallankumous käyttää hyväkseen näitä välineitä, se ei voi tarjota ulospääsyä kulttuurin tragediasta, vaan päinvastoin syventää sitä. Me olemme lukeneet Marxia ja voimme vakuuttaa yleisölle, että hän on vanhentunut...

Pitää paikkansa, että nämä herrat ovat lukeneet Marxia. Meidän päivinämme marxismia tutkivat jesuiittapaterit ja protestanttipapit, kabinettisosiologit ja muotia seuraavat sanomalehtimiehet. Joskus Marxia syytettiin siitä, että hänen oppinsa uhkaa vuosisatojen vakiinnuttamia sivistyneen yhteiselämän lakeja. Nyt puhutaan toisin — Marx kuuluu menneisyyteen, hän ei ole tarpeeksi radikaalinen määritellessään ihmiskuntaa sortavaa pahaa. Ruusunpunervin sävyin uskonnolliset kirjailijat väittävät, että marxismi ei tajua tätä pahaa metafyysisesti ikuisena ongelmana, joka alistaa valtaansa kaikki sosiaaliset vallankumoukset. Vaikutusvaltaiset filosofit väittelevät tarkoituksen ja keinojen välisestä ristiriidasta. Meille selitetään, että organisaation ja vallan voimat eivät voi edesauttaa ihmiskunnan uudelleensyntymistä, sillä nämä välineet riistäytyvät käsistä ja turmelevat jaloimmankin tarkoituksen. Tämänkaltainen Marxin arvostelu kuuluu nyt jopa joidenkin puolueiden ohjelmakirjallisuuteen, vaikka ne väittävät pyrkivänsä sosialismiin.

Mutta Karl Marx ei ole aseeton tällaisen ennakkoluuloisen ja itse asiassa mitättömän kritiikin edessä. Miten ironisesti hän voisikaan katsoa näitä kapinoivien mielien oppineita piirileikkejä; he etsiskelevät taikasauvaa palauttaakseen persoonallisuudelle sen keskuksen omassa itsessään, vapauttaakseen sen »depersonalisaatiosta», »vieraantumisesta» ja muista pahoista. Todellisten voimien kiihkeän taistelun keskellä, jonka veroista historia ei ole ennen nähnyt, ihmiset etsiskelevät mukavaa asennetta, joka turvaisi kuvan yksilöllisestä elämästä.

Vasten tahtoa tulee mieleen englantilaisen kirjailijan Osbornen teos »Nuori viha», jonka moskovalaisyleisö sai nähdä Mankovits-Levenšteinin erinomaisena sovituksena. Kirjailija käsittelee vanhaa, nykyajan oloihin siirrettyä teemaa. Hänen nuoret miehensä eivät muistuta Byronin, Musset'n ja Stendhalin sankareita, he ovat älyltään keskinkertaisia ja joutuneet jonnekin yhteiskunnallisen mekanismin jättiläispyörien keskelle, mutta heillekin kaikki tiet ovat suljetut, he ovat imeneet kuiviin kaiken, tällä kertaa näköjään lopullisesti. Kun ympäröivä maailma on heistä erityisen ellottava, Osbornen sankarit ryhtyvät kotitekoiseen leikkiin, ilveilyyn. Tällä ironisella irvailulla he haluavat luoda eettisen alibinsa, osoittaa, että he eivät osallistu oman elämänsä virtaan.

Tällaista eettisen alibin etsiskelyä ovat kaikki ohjeet persoonallisuuden vapauttamiseksi aineellisuuden voimista, joita ihmiskunnalle nykyään tarjoilevat kaikkein voimakkaimmat ja vaikutusvaltaisimmat mielet marxismin ulkopuolella. Tällaista kotitekoista leikkiä, joka avaa tilapäisen ulospääsyn elämän sietämättömästä katkeruudesta kun se täyttää ihmisen kurkkuaan myöten, ovat myös erilaiset avantgardistisen taiteen keikailut. Kaikki nämä sisäisen korostetun riippumattoman asenteen etsiskelyt kasvavat nopeasti ammattimaiseksi ja Hans Freyerin sanojen mukaisesti niitä omaksutaan patenttituotteinakin.

Jotta nykykulttuuri pelastettaisiin sitä uhkaavasta kuoleutumisesta, täytyy asettua todellisen elämän perustalle kaikkine sen ristiriitoineen ja vaaroineen. Tällöin ei saa ajatella sielun pelastamista. Mitä se maailmaa liikuttaa, jos pysymme puhtaina omassa nurkassamme? Sielun pelastamiseen perustuva moraali suoranaisessa tai kuvaannollisessa merkityksessään on aina itsekkyyden myrkyttämä, ja henkilöt, jotka pyrkivät vain oman mukavuutensa rakentamiseen, eivät voi ylvästellä edes pahantekijäin edessä.

Historia on luonut suunnattomat yhteiskunnalliset voimat, taloudellisen ja poliittisen järjestelmän voimat, jotka hahmottelevat persoonallisuuden elämää joka taholta. Mikä tahansa näistä voimista voi riistäytyä yhteiskunnan valvonnasta ja aiheuttaa onnettomuuksia. Mutta vain samainen paha voi olla lääkkeenä sitä vastaan. »Uudet ihmiset», jotka Marxin ennustuksen mukaan kykenevät suorittamaan suuren harppauksen, joutuvat ottamaan haltuunsa nämä voimat ja käyttämään niitä ihmiskunnan uudelleensyntymisen puolesta, jos he eivät halua muuttua lahkoksi, joka saarnaa jumalan vallasta sisimmässämme.

Vuosisatainen kokemus osoittaa, että tällaiset saarnat eivät ole johtaneet mihinkään käytännölliseen, paitsi lujittaneet orjuutta ja lisänneet tiettyä kastia, joka on omaksunut yhteiskunnan omantunnon roolin. Tämä tie ei varmastikaan kelpaa. Marx torjuu sen puheessaan Internationaalin Haagin kongressin jälkeen pidetyssä kokouksessa. Jäljellä on vallan tie. Valta voidaan saavuttaa rauhanomaisesti joissakin maissa (vuonna 1872 Marxin mielestä se oli mahdollista ainakin Amerikassa ja Englannissa), joissakin se voi vaatia väkivallan käyttöä.

Mutta eivätkö sitten sellaiset keinot kuin väkivalta vääristä tarkoitusta, eikö se johdata kommunisteja vaaraan tehdä mitä kauheimpia erehdyksiä, eikö se saata heitä vanhan, saastaisen yhteiskunnan tasolle? Voimme vastata marxismin arvostelijoille Engelsin sanoin. Selittäessään hollantilaiselle sosialistille Trierille katsomustaan rauhanomaisten ja väkivaltaisten keinojen ja päämäärien suhteesta hän kirjoitti: »Tällainen politiikka vaatii teräväjärkisyyttä ja luonnetta, mutta mikäpä politiikka ei sitä vaatisi? Se asettaa meidät

alttiiksi korruption vaaralle, sanovat anarkistit ja ystäväni Morris. Kyllä, mikäli työväenluokka koostuu typeryksistä, epävapaista ja helposti ostettavissa olevista roistoista, silloin meidän olisi parasta painua kotiin, silloin proletariaatilla ja meillä kaikilla ei olisi mitään tekemistä poliittisella areenalla. Proletariaatti, kuten kaikki muutkin puolueet, oppii nopeimmin omista erehdyksistään, eikä kukaan voi suojella sitä täysin näiltä erehdyksiltä» (37, 327).

Väkivalta on nykyajan yhteiskunnallisen keskustelun yleisiä teemoja. Luokkavoimat, joiden herruus on tarpeeksi vankkaa ilman avointa väkivaltaakin, eivät tarvitse sitä; porvariston valta nojautuu taloudelliseen valtaan, kansojen hajaannuttamiseen, sotilaskurin tapaiseen kuuliaisuuteen ja muihin samankaltaisiin tekijöihin. Kaikessa on mukana näkymättömänä pakon aineksia. Arpa muuttaa aatteiden merkityksen. Joissakin maissa voidaan moittia hallitusta, mutta usein se muistuttaa ihmisen puhetta elokuvassa, kun ääni on katkaistu pois. Kaikki aatteet tarvitsevat äänen. Mainostaminen ja jatkuva, sitkeä tiettyjen ajatussävyjen vakuutteleminen ovat todellisia tekijöitä, jotka vaikuttavat pakottavasti uhkaavaa keppiä, ja kaikki kuvitelmat aatteiden vapaasta liikkumisesta ilman maan vetovoimaa ovat tietämättömyytensä onnellisessa Arkadiassa elävän porvarin haaveita.

Vain aasi voi olla sitä mieltä, että radio BBC tai »Voice of America» pitävät melua muiden maiden elämän puutteista puhtaasta ihmisrakkaudesta. Näiden järjestöjen takana on rahavuori ja vallan uhkaava aave. Laskelmoivan isännän palkkaamat älykkäät ihmiset selvittelevät hänen etujensa mukaista näkökantaa sulavasti, hyvällä omallatunnolla, joskus humoristisesti tai omanarvontuntoisesti, kuten ainakin palvelija hyvässä kauppaliikkeessä.

20. vuosisadan ihminen tietää, tai ainakin hänen pitäisi tietää, että hyvyyden painottomuus ja sen vapaus materiaalisista seikoista ja voimista on petollista. Voiman suoma rauhantila ei anna voimakkaalle mitään oikeutta kerskua rauhanrakkaudellaan sitä suuremmalla syyllä, että heti kun on tarpeen, voimakas näyttää hampaitaan. Liberalismi on kieltämättä parempi kuin keskitysleiri- ja krematoriopolitiikka, mutta muodollisen demokratian aatteiden mainostaminen

ehdottomina arvoina on teeskentelyä, parhaimmassa tapauksessa naiiviutta.

Siksi marxismin tienä ei olekaan kieltäytyminen käytännön keinoista, vaan aineellisten yhteiskuntavoimien todellinen valvonta, joka ei ole mahdollista jollei todellista valtaa yhdistetä sitä elävöittävään kansannousun eettiseen sisällykseen. Kysymys ei ole hyvien tai huonojen välikappaleiden olemassaolosta. Tiede on hyvä välikappale, mutta miten paljon pahaa se voikaan aiheuttaa epäpuhtaissa käsissä! Tästä aiheesta on kirjoitettu suuri määrä tieteisromaaneja, ja kuitenkin todellisuus on pelottavampi kuin mikään kuvitelma. Toisaalta väkivalta on huono välikappale; itsessään se on inhottava, mutta päättäväinen aseen käyttö oikean asian puolesta on merkki eettisestä miehuudesta. »Onko eroa ryöstömurhan ja väkivallantekijän surmaamisen välillä?»[37] kysyi Lenin.

Todellakin, miten voidaan vastata tähän kysymykseen, joka vaatii suoraa valintaa? Pahan rauhanomaisen vastustamisen aatteella? Mutta senkin teorian kannattajat valtiotaan perustaessaan panivat liikkeelle tankkeja ja lentokoneita. Puhtaan tieteen ihanteella? Mutta viime vuosikymmeninä tiede on niin sekaantunut tämän maailman asioihin, että sitä väärinkäytetään yhtä paljon kuin mitä tahansa vallankumouksellista aatetta. Olla ruumiillistunut soimaus aikakaudelleen ja keksiä sille kauhistuttavia nimityksiä kuten »desagregaation kausi», »vieraantumisen kausi», »kauhun kausi» ei ylipäänsä ole ulospääsy vakavalle ajattelulle, se on pelkästään moraalinen asenne.

Tietyissä tilanteissa väkivalta on vääjäämätön joskin raskas välttämättömyys. Olisi arvoton taktinen temppu kieltää Marxin puhuneen tästä pelottavan rehellisesti, halveksien pikkuporvarillisia korupuheita. Mutta vain rauhallisen tai maailmantapausten vimmastuttaman porvarin mielestä vallankumouksen olemuksena on väkivalta. Itse asiassa se on vain yksi puoli, eikä läheskään tärkein.

Kysymystä väkivallasta voidaan tarkastella kahdelta näkökannalta — vallankumouksellisen tarkoituksenmukaisuuden kannalta ja eettiseltä kannalta. Ensiksi mainittu näkökanta on äärimmäisen tärkeä, mutta siitä ei suinkaan seuraa, että nopeampi, väkivaltainen tie olisi parempi. Miten asiat kehittyvät edelleen, millaiset ovat käyttäytymisemme vastavaikutukset, pyrkiessämme kääntämään tilanteen eduksemme pakkokeinoin? Siinäpä kysymys. Marx tosin alistaa kaiken vallankumouksen päämäärälle. Mutta mikä on *todella* tarkoituksenmukaista ja *todella* hyödyksi vallankumoukselle? Ulkonainen, näennäinen ja väliaikainen tarkoituksenmukaisuus voi olla täydellinen vastakohta todelliselle. Marxilla käsitteeseen päämäärä liittyy aina objektiivisen historiallisen totuuden tunteminen. Pelkkä painostaminen, »röyhkeä uhkaaminen» kuten Lenin sanoi, pakkokeinojen pikainen käyttäminen pyrittäessä määrittelemään tilanteen todellista kehitystä voi johtaa odottamattomiin seurauksiin. Samalla hetkellä kun ihmiset olettavat, että luonnonvoimat on voitettu, heistä helposti tulee näiden voimien leikkikaluja eivätkä he toimi omaksi edukseen vaan toisten hyväksi.

Kuka ja kenen hyväksi toimii — vallankumouspuolueiden jäsenet »vieraantumisen» vai tämä »vieraantuminen» heidän hyväkseen? Tämä kysymys vaatii yhteiskunnan kehitysteorian tuntemusta, kaikkien mahdollisten jälkiseurausten tarkkaa laskelmointia ja ennakointia. Sitä ei voida ratkaista yksipuolisen poliittisen tarkoituksenmukaisuusjärjestelmän kehityksen perusteella, ei korupuhein vallankumouksesta eikä sankarillisin elein. Niin erilaisia kuin tällaiset Marxin vallankumoustieteen irvikuvien sisäiset motiivit ovatkin, niissä on jotain yhteistä: ne poikkeavat marxismista pikkuporvarillisten epäkypsien vallankumousaatteiden puoleen.

Puhuessaan August Willichiä ja hänen ryhmäänsä vastaan (syyskuussa 1850) Marx sanoi: »Manifestin materialististen katsomusten sijaan esitetään idealistisia. Todellisten suhteiden sijaan, tahto kuvataan tärkeimmäksi vallankumouksessa» (8, *55*).

Marxin oppia ja siitä peräisin elevaa käsitettä vallankumouksellinen tarkoituksenmukaisuus ei pidä sekoittaa »vallantahtoon» Blancin, Bakuninin tai Nietzschen ajattelussa, aivan kuten »bolševismia» ei saa sotkea »bojevismiin». Tällainen sotkeminen, jota Lenin havaitsi jo Venäjän ensimmäisen vallankumouksen kaudella, voi kasvaa uhkaavaksi vaaraksi, kun liike laajenee käsittämään kokonaisia maan-

osia. Toive, että voimakkaan tahdonponnistelun kautta olisi mahdollista »laahata voittoa hiuksista», on houkutteleva ja seurauksiltaan kauhistuttava.

Marxista tarkoituksenmukainen toiminta ei ole pelkkää vallankumousvoimien tunkeutumista vieraaseen esineiden ja olosuhteiden maailmaan kuten usein kuvaillaan karkeiden demagogisten lauselmien tai hienojen filosofisten vertauskuvien avulla. Marx puhuu vuosikymmeniä kestävästä epätoivoisesta taistelusta, joka on tarpeen »jotta muutetaan olemassaolevat suhteet ja tehdään itsestämme hallintakykyisiä». Jälkimmäinen, toisin sanoen kyky hallita itseään, kyky erottaa vallankumouksellinen tahto mielivallasta, jota seuraa väistämättömästi tilinteon hetki, on yhtä välttämätöntä »uusille ihmisille», työväenluokan ihmisille, kuin edellinenkin. Kokonaisuutena katsoen molemmat muodostavat dialektisen keskinäisen vaikutuksen prosessin, joka on sitä kivuttomampi, mitä enemmän se nousee vaistonvaraisuuden tason yläpuolelle, mitä enemmän siinä on mukana vallankumouksen teoriaa.

Väkivaltaiset keinot, jotka ovat kiistatta tarpeen puolustautumiseen sortajaa vastaan, voivat saavuttaa tavoitteensa vain yhdellä ehdolla — kun näiden vaarallisten keinojen käyttäminen yhtyy työväenluokan ja kaikkien demokraattisten joukkojen poliittiseen kasvuun. Käytännöllisimmätkin ja materiaalisimmatkin voitot painavat kuin myllynkivi kaulalla, jos ne torjuvat suuren enemmistön tai tekevät sen välinpitämättömäksi yhteiselle edulle. Sitä vastoin yksityiset epäonnistumiset, jopa tappiotkin materiaalisten voimien kannalta laskettuina eivät ole niin merkittäviä kuin menestyksellinen kansanjoukon nostattaminen historiallisesta passiivisuudestaan, kommunismin aatteiden voitto miljoonien tajunnassa. Nimenomaan tässä ilmenee vallankumouksellisen tarkoituksenmukaisuuden korkein periaate. Se on kaikkein arvokkainta, kaikkein voimakkainta, ja kaikki vaikutuskeinot kirjapainokoneesta atomiaseeseen ovat merkittäviä vain tämän yleisen voiman nousun taustalla.

Näin olemme jo osittain siirtyneet arvostelemaan väkivaltaa eettiseltä kannalta. Tämäkin arvostelu kuuluu marxismiin, vaikkeivät sille ole lainkaan ominaisia moralistien

valitusvirret. Marx suhtautui erittäin kunnioittavasti sellaisiin ajattelijoihin kuin Machiavelli, Hobbes, Mandeville, Nicolas Linguet ja Hegel, joita pikkuporvarit pitivät säälimättöminä. Totuus on korkeampaa kuin sääli, sanoi muuan venäläinen kirjailija. Lukiessamme Leninin teoksia ja kirjeitä kansalaissodan ajoilta huomaamme, miten kauheita toimenpiteitä tämän henkilökohtaisesta uhrautuvaisuudestaan ja humaanista suhtautumisestaan ihmisiin tunnetun miehen tuli suorittaa ja hyväksyä. Emme häpeä näitä toimenpiteitä. Ihmiskunta ei häpeä Bastiljin valloitusta, narodnajavoljalaisten pommeja eikä laukauksia Hitlerin sotilaiden selkään. Ilman vallankumouskausien sankarillista väkivaltaa maan päällä ei voisi olla mitään hyvää — ei joukoissa kasvavaa ihmisarvoa, ei Goethen eikä Puškinin runoutta eikä Beethovenin musiikkia eikä neuvostokirjallisuuden parhaita sivuja.

Lapsen uhraaminen ihmiskunnan onneksi on melodraamaa, Ivan Karamazovin sairaan mielikuvituksen tuotetta, vaikkakin lapsia on aina kuollut ja kuolee tänä päivänäkin mitä oikeudenmukaisimmissa sodissa, joita tunnetusti käydään naisten ja lapsien puolesta. Mutta ei edes syyllisen, mitä pahimman sortajan, tuhoaminen ole helppoa, vaikka itse Aljoša Karamazov allekirjoittaisi kuolemantuomion: »Mestattakoon!» Eikä ainoastaan kuolemantuomio, vaan kaikki väkivalta, jopa mitä parhaimmin tarkoitusperin harjoitettu mitätön pakotus sisältää suuren vaaran. Se erottaa ihmiset, jotka täyttävät tämän yhteiskunnallisen tehtävän, antaa heille erityistä valtaa, totuttaa pakottamiseen ja saattaa aiheuttaa pahuuden ketjureaktion. Ja jos pahuuden vastustamisesta luopuminen on Marxin sanoin »iljettävä, paheellinen oppi, joka sopii vain vanhoille ämmille», niin oikeudenmukaisella väkivallallakin on rajansa ja jossain se horjuu muuttuen vastakohdakseen. Sortajan murhan ja ryöstömurhan välillä on eroa, mutta ei ole niinkään helppoa säilyttää tämä ero.

Tästä eettisestä antinomiasta täytyy olla ulospääsy, ja se onkin olemassa summittaisena, kuten kaikki inhimillinen, mutta todellisena. Se joka tuntee Marxin Internationaalin Haagin kongressissa pitämän esitelmän bakuninilaisten salaliitosta tai hänen kritiikkinsä Bakuninin kirjaa »Valtiolli-

suus ja anarkia» kohtaan, ei epäile marxismin suhtautuvan kielteisesti väkivaltaan, jota harjoittaa »despoottinen ja hierarkinen salainen järjestö», joka on ottanut tehtäväkseen onnellistuttaa sokeaa enemmistöä vanhan monarkian valtiollisin keinoin. Tällainen käsitys vallankumouksellisesta toiminnasta alentaa jollain tavoin kansanjoukkoja, eikä innosta niitä itsenäiseen toimintaan. Jopa suoranaiset hyvät työt, sortotoimenpiteistä puhumattakaan ovat epäeettisiä, jos ne osaltaan vaikuttavat kansanjoukkoihin alistavasti ja passivoiden. Laajalta historialliselta kannalta tämä on aatelisten viimeisiä pyrkimyksiä, vaikka esimerkiksi Bakuninin työtoveri Netšajev oli puhdasverinen plebeiji, mahdollinen kansan-bismarck tai -bonaparte.

Karl Marxin koko toimintaa leimaa luja luottamus kansojen historialliseen aktiivisuuteen; vulgaarit demokraatit ja anarkistit eivät koskaan voineet antaa hänelle anteeksi hänen tiedemiehen rooliaan vallankumousliikkeessä. Marxin mukaan kyseessä ei ollut vallankumouksellinen primitiivisyys, sellaisen ihmisen asenne, joka mielii päästä kansallisen pohjan virkistävälle lähteelle, sulautua lauman »kollektiivisiin kuvitelmiin». Marx ei puhunut Ogarevin tapaan: »Menkäämme, veliseni, proletariaatin pariin!» Hänen perusaatteenaan oli työväenluokan alyllinen ja eettinen nousu.

Mikä on ainoana mahdollisena takuuna siitä, että inhimillisen yhteiskunnan luomat aineelliset voimat ja välineet alistetaan sille kuuliaiseksi voimaksi? Vastauksena on vallankumouksellinen, kriittinen käytäntö, miljoonien kapitalismin sortamien (Schopenhauerin ilmauksen mukaan »tehdasmaiseksi luonnontuotteeksi» tekemien) olentojen kohoaminen itsenäiseen yhteiskunnalliseen luomiseen, joka on mahdollista mitä laajimmille kansanjoukoille ja mikä kuvastuu reaalisesti heidän kohtaloissaan. Esittivätpä sosialistisen vallankumouksen viholliset ja epäilijät millaisia syytöksiä tahansa, suunnaton ihmisvirtaus alhaalta päin, heidän tarmonsa ja kykyjensä vapauttaminen puhuu parhaiten kommunismin puolesta. Venäjän vallankumouksen kokemus on osoittanut, että poliittisen järjestelmän yhdistäminen joukkojen itsenäiseen toimintaan voi saada aikaan ihmeitä ja kaikista vaikeuksista ja erehdyksistä huolimatta tämä on vasta alkua. Koko historiallisesti väistämätön asiainkulku kertoo meille, että vielä suurempia ihmeitä on edessäpäin. Eipä suotta Marxin asian suuri jatkaja, V. I. Lenin oli niin sitkeästi kehittänyt marxismin tätä aatetta, viitaten Pariisin kommuunin ja meidän neuvostojemme kokemuksiin, aloitteellisuuden, itsenäisyyden, liikkeen vapauden, tarmokkuuden, alhaaltakäsin lähtöisin olevan liikkeen yhdistämiseen vapaaehtoiseen, kaavamaisuudelle vieraaseen sentralismiin.

Yhteenliittymisprosessissa, taistelussa kansanjoukkojen tahdon yhtenäisyyden puolesta tilanteen ankaruuden vaatimat sinänsä julmat pelottelut ovat mahdollisia ja oikeutettuja. Mutta pääosaa ei näyttele väkivalta, vaan nimenomaan yhteenliittyminen, tahdon yhtenäisyys. Lenin sanoi: »Yhtenäinen tahto ei voi olla korulause, vertauskuva. Vaadimme, että se olisi käytäntöä. Yhtenäisyys kuvastui sodan aikana siten, että jos joku asetti omat etunsa, kylänsä, ryhmänsä edut yhteisen edun edelle, häntä kutsuttiin etuilijaksi, hänet ammuttiin, ja tämän mestauksen oikeutuksena oli työväenluokan eettinen tietoisuus siitä, että sen tuli voittaa. Näistä mestauksista puhuttiin avoimesti, sanoimme, että emme salaa väkivaltaa, koska tajuamme että emme voi päästä eroon vanhasta yhteiskunnasta pakottamatta proletariaatin takapajuisia aineksia. Näin ilmeni tahdon yhtenäisyys. Tämä tahdon yhtenäisyys toteutui käytännössä jokaista karkuria rankaistaessa, jokaisessa taistelussa kommunistien kulkiessa eturiveissä esimerkkinä muille.»[38]

Leninin ajatuksen sisältönä on, että taloudellinen rakennustyö edellyttää toisenlaista tahdon yhtenäisyyttä kuin sota, että pikkutalon isännän pakottaminen on mieletöntä, että »moraalinen vaikuttaminen talonpoikaistoon» on välttämätöntä. Mutta tahdon yhtenäisyys, yhteenliittyminen, toverillinen kuri ovat työväenluokan tärkeimpänä voimana myös rauhan aikoina. Vain joukkojen »eettisen tietoisuuden» kasvaessa voidaan pitää jonkinlaisten pakkokeinojen käyttämistä oikeutettuna — ilman sitä kaikkein tarkoituksenmukaisimmatkin ja lievimmätkin hallitusotteet olisivat virallisen luonteensa myrkyttämät. Toisaalta erehdykset ja väärinkäytökset ovat mahdollisia myös mitä kiihkeimmän yhteiskunnallisen aktiivisuuden nousun aikaan, mutta tällöin

perspektiivi on jo toinen, historiallisen optimismin täyttämä. »Kaikki nousevan voiman hyväksi», kirjoitti Herzen, »se ei tahriinnu. En tunne teitä — olette tehneet työtä minun hyväkseni, mutta ette minua varten.»

Historia ei ole asettanut aikalaistemme harteille kevyttä taakkaa. Mutta on olemassa keino vapauttaa inhimillinen elämä ja poistaa sen »vieraantunut» luonne. Tämä keino on joukkojen yhteiskunnallisen tarmokkuuden herättäminen. Oppi ihmisten ja olosuhteiden keskinäisestä dialektisesta vaikutuksesta maailman vallankumouksellisessa muuttumisprosessissa on koko filosofian kehityksen valmistelema Aristoteleesta alkaen, ja samalla se on Marxin nerouden mitä tarkin luomus. Siinä on vastaus historian arvoitukseen, avain jolla ratkaistaan muka ratkaisemattomat ongelmat, joihin nykyinen ajattelu usein uppoaa. Marxin oppi selvittää meille, miten nykyajan teknisten voimien ja aineellisten ehtojen kokonaisuuden määrittelemä tai jos niin halutaan sanoa, tehdasmaisesti valmistama ihminen voi saavuttaa henkisen vapauden, jonka hän tavoittaa erillisessä persoonallisessa elämässä, miten hän voi kohota oman itsensä yläpuolelle ja saavuttaa suurimman mahdollisen onnen miljoonien veljellisessä syleilyssä.

Ei pidä paikkaansa, että marxismi katsoisi ihmistä pelkästään tekniseltä puolelta, pitäisi häntä materiaalisten voimien äänettömänä aseena. Marx vertasi pariisilaisten työläisten toimintaa heidän perustaessaan Kommuunin, suuren englantilaisen runoilijan Miltonin luomistyöhön. Ensimmäisessä luonnoksessa kirjaan »Kansalaissota Ranskassa» Marx sanoo: »He tekivät tehtävänsä avoimesti, yksinkertaisesti, poikkeuksellisen vaikeassa ja hankalassa tilanteessa, ja he toimivat aivan kuin Milton kirjoittaessaan »Kadotetun paratiisinsa», toisin sanoen sangen vähäisestä palkkiosta, toimien kaikkien silmissä, väittämättä olevansa erehtymättömiä, piiloutumatta virastomaisen viivyttelyn taakse, tunnustaen häpeämättä erehdyksensä ja korjaten ne» (17, 544). Se oli todellista toimintaa, toisin kuin imperiumin virkamiesten virkavaltaisuus.

Vertaus Miltoniin voi tuntua odottamattomalta, mutta se tulee erityisen mielenkiintoiseksi jos muistetaan, että Marxin

60-luvulla laatimissa taloudellisissa käsikirjoituksissa, niin kutsutussa »Lisäarvo-opissa», tämän englantilaisen runoilijan hahmo tavataan useita kertoja. Miltonin työ on Marxilla esimerkkinä todella luovasta toiminnasta, joka ei ota huomioon palkkiota, ja joka on syvällisen kiinnostunut asian sisällöstä, sen erityisluonteesta ja laadusta. Se on malliesimerkki tuottavasta työstä, tuottavasta »yhteiskunnan kannalta».

Kapitalistiselle tuotannolle on objektiivisesti ominaista toinen katsantokanta. Siinä kaiken tulee palvella kasvotonta kasaantumisen ihannetta. Kapitalismin puitteissa kirjailija ei ole tuottava työläinen sen takia, että hän tuottaa aatteita, vaan koska hän rikastuttaa teostensa julkaisijaa. »Esimerkiksi Milton, joka kirjoitti »Kadotetun paratiisin» ja sai siitä viisi puntaa, oli *tuottamaton työntekijä.* Sen sijaan kirjailija, joka tekee työtä kirjakauppiastaan varten tehdasmaiseen tapaan, on *tuottava työntekijä.* Milton loi »Kadotettua paratiisiaan» yhtä vääjäämättömästi kuin silkkiäistoukka tuottaa silkkiä. Se oli *hänen* luontonsa tehokkaita ilmauksia. Hän myi sittemmin teoksensa viidellä punnalla. Sitä vastoin Leipzigin kirjailijaproletaari, joka tehdasmaisesti syytää tekstiä (esimerkiksi kansantaloustieteen käsikirjoja) kustantajansa määräysten mukaisesti, on *tuottava työntekijä,* koska hänen tuotantonsa on heti alkuun alistettu pääoman alaiseksi ja on tarkoitettu yksinomaan lisäämään tämän pääoman arvoa» (26, 1, 377).

Tällä kohdin Marxin teoria jättää riittävästi tilaa vapaalle toiminnalle, siirtymiselle olennaisesta asiaankuuluvaan, historian luonnollisesta vääjäämättömyydestä eettiseen lakiin. On mahdollista ja tarpeellista muuttaa perinteistä tilannetta, avata tie *Miltonin periaatteelle,* luovalle pyyteettömälle työlle, keksiä miten kaikkea työtä ja kaikkea luomista arvostetaan »yhteiskunnalliselta kannalta», toisin sanoen sen todellisen tuottavuuden kannalta, täytyy tehdä suuri suureksi ja riistää mitättömältä sen pelottava valta. Silloin »kulttuurin tragediasta» jää vain muisto jäljelle. Tämän tehtävän kykenee ratkaisemaan vain sosialismi, ja se ratkaisee sen käytännössä uuden talouselämän ja yhteiskunnallisten suhteiden järjestelyn tuhansien kokemusten

kautta. Mikä ääretön työ, miten paljon voittoja ja pettymyksiä, miten paljon houkutuksia vetää liian kiireisiä johtopäätöksiä lapsellisen optimismin tai alhaisen epäuskon hengessä!

Omalle luonnolleen kuuliainen Milton, »Kadotetun paratiisin» luoja, vastakohtanaan ulkoisen päämäärän vuoksi tehdasmaisesti kirjoja syytävä kirjailija, sekä uuden yhteiskuntajärjestelmän kehdon ääressä seisova tietoinen työläinen, vastakohtanaan vanhan valtion virkamies, ovat Marxista saman historiallisen voiman kaksi ilmentymää.

Tämä voima on kansoja sosialismiin johdattava vallankumouksellinen omatoimisuus, toisin sanoen todellinen vapaus.

1958

VIITTEITÄ JA SELITYKSIÄ

1 *V. I. Lenin.* Teokset, 17. osa, s. 317.

2 Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 92.

3 Valikoima »Marxilainen taideteoria ja V. M. Fritsche», M. 1931, s. 29. Mikä oli Lunatšarskin asenne? Vielä esitelmässä »G. V. Plehanov taiteen teoreetikkona ja kirjallisuuskriitikkona» (1929—30), joka julkaistiin ensi kerran aikakauslehdessä »Literaturnyj kritik» (1935, n:o 7, s. 21—26) hän sanoo: »Suurestikaan liioittelematta voidaan sanoa, että nimenomaan Plehanov on luonut perustan marxilaiselle taiteenteorialle. Itse asiassa Marxilla ja Engelsillä on vain pienehkö joukko hajanaisia huomautuksia: heidän tarkoituksenaan ei ollut suoranaisesti osoittaa, miten dialektisen materialismin suuret periaatteet soveltuvat taiteen alalle.» Tällainen mielipide oli siihen aikaan yleisesti hyväksytty, mutta tulee kuitenkin kiinnittää huomio siihen, että Lunatšarski ilmaisi sen kokonaisuudessaan »plehanovilaista oikeaoppisuutta» vastaan suunnatussa esitelmässä. Häntä ei voi asettaa samaan riviin muiden 20-luvun auktoriteettien joukkoon, jotka ehdottomasti kieltävät Marxin ja Engelsin omiin käsityksiin perustuvan marxilaisen estetiikan mahdollisuuden. Heillä tämä väite liittyy tietynlaiseen käsitykseen marxilaisuudesta eikä yksinkertaisesti puutteellisiin tietoihin. Sisäiseltä suuntaukseltaan Lunatšarskin kypsä ajattelu lähenee nimenomaan Marxin ja Engelsin esteettisiä katsomuksia (minun sallittaneen viitata artikkeliini »Lunatšarskin estetiikka; johdatuksen asemesta», joka on sijoitettu hänen koottujen teostensa seitsemänteen niteeseen, s. 587—613). Juuri tämän takia Lunatšarskin oli helppo luopua epäilyksistään 30-luvun kuluessa, kuten käy helposti ilmi hänen artikkelistaan »Marx taiteesta» (Vestnik Kommunistitšeskoi akademii, 1933, n:o 2—3). Lunatšarski kirjoitti artikkelin sen aineiston pohjalle, jonka näiden rivien kirjoittaja oli kerännyt käsikirjoitukseksi. Tämä taas ilmestyi Lunatšarskin avulla »Literaturnaja entsiklopediassa» (osa 6, v. 1932,

artikkeli »Marx») ja erillisenä julkaisuna. Sivumennen sanoen, kirjan nimi oli »Marxin taidetta käsittelevien katsomusten kehityksestä» (M. 1933). Lunatšarski keksi tämän monimutkaisen nimen, jotta vältyttäisiin kaikenlaisilta esteiltä ja myöhemmiltä hyökkäyksiltä. Syvästi kiitollisena muistelen hänen suhtautumistansa nuoreen kirjailijaan.

4 Tämä analogia ei ole luonnollisestikaan Diderot'n henkilökohtainen keksintö. Euroopan kirjallisuus lainasi sen pääasiassa Cicerolta. Muinaisina aikoina se oli laajalti tunnettu. Tämän tyyppisiä vertauksia tavataan kreikkalaisessa komediassa, sofisteilla ja retorikoilla. Vrt. *Ernst Ludwig Curtius*, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 2 Aufl., Bern, 1954, S. 148, ym.

5 Esitin analyysin Diderot'n »Paradoksi näyttelijästä» tällaiselta näkökannalta esitelmässäni, joka käsitteli esteettisen ajattelun historian tutkimusta. Kommunistisen akatemian Filosofisessa instituutissa 9. 10. 1934. Mainitsen tämän, jottei kenenkään päähän pälkähtäisi epäillä minun lainaavan toisia tutkijoita lähdettä mainitsematta. Mitä tulee asian sisältöön, olisi hyödyllistä verrata tätä marxismin historialliseen tietoteoriaan nojaavaa analyysia Hippolyte Tainen teoksessa »Vanha regime» (1876) olevaan selvitykseen valistuksen ajan ristiriitaisuuksista tai erittäin tunnettuun Ernst Cassirerin teokseen »Die Philosophie der Aufklärung» (1932), joka niin sanoakseni edustaa meidän vuosisatamme tieteellistä tasoa. Kysymys rationaalisuuden ja tunteellisuuden keskinäisestä suhteesta valistuskauden maailmankatsomuksessa on yhä edelleenkin ratkaisematon ongelma, kuten käy ilmi esimerkiksi 1700-luvun yhteiskunnallisen ajattelun erään tarkimmista historioitsijoista, Roland Mortier'n kriittisestä erittelystä (Unité ou scission du siècle des lumières? — Studies on Voltaire, XXV, 1963). — *Huom. venäl. alkuteokseen.*

6 Aivan äskettäin Marxin tyttärenpoika Longe luovutti ne Neuvostoliiton kommunistisen puolueen Keskuskomitean marxismi-leninismin instituutille. — *Huom. venäl. alkuteokseen.*

7 Stoalainen Kleanthes (331—233 eaa.) oli luonnonfilosofi ja runoilija. Marx ei suinkaan sattumalta valinnut häntä Schellingin hengessä kirjoittamansa dialogin keskushenkilöksi.

8 Tämä toiminta oli osittain tietoista. Johtava publisistiikka käytti usein hyväkseen enemmän tai vähemmän aisoposmaisia kirjallisia keinoja, ja Preussin ja sen ympäristön sensuurin varjostamissa oloissa ei voitukaan toimia toisin. Kirjoittajat ilmeisesti pitivät lukijoitaan viisaampina kuin nämä olivatkaan, eivätkä aavistaneet, että myöhemmin kun ajan olosuhteet ovat unohtuneet, heidän sanansa voidaan käsittää kirjaimellisesti. Yhteiskunnallisen tarkoituksensa nimissä mitä suurinta kunnioitusta ansaitsevat henkilöt usein turvautuivat tietoiseen yksinkertaistamiseen ja suhteellisuuteen ja tarjosivat siten tulevaisuuden porvareille tilaisuuden riemuita heidän puutteistaan. On itsestään selvää, että tässä kaikessa on tietty määränsä ja parhaassakaan tarkoituksessa kukaan kirjailija ei voi rikkoa sitä ilmaiseksi. — *Huom. venäl. alkuteokseen.*

9 *T. Lucretius Carus.* »Maailmankaikkeudesta», 2. kirja, s. 123, Porvoo 1965.

10 V. I. Lenin merkitsi tämän kohdan »Pyhästä perheestä» Marxin ja Engelsin teoksesta tekemiinsä muistiinpanoihin v. 1895, ja epäilemättä sen vaikutus tuntuu hänen narodnikkeja vastaan käymässään polemiikissa. — *Huom. venäl. alkuteokseen.*

11 Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 38, osa, s. 62.

12 Marxin ja Engelsin koottujen teosten venäläisen laitoksen tekstissä on sana »Gofman» ja nimihakemistossa on selitys: »Gofman» (Hoffmann) Ernst Theodor Amadeus (1776—1822), saksalainen kirjailija, taantumuksellinen romantikko jne. Mutta kirjailija Hoffmannilla ei ole mitään yhteyttä asiaan. »Rheinische Zeitungin» tekstissä on ilmeinen painovirhe jonka MEGA ja nykyinen saksalainen Marxin ja Engelsin teosten julkaisu toistavat). Tulee lukea Hofman — »palvelija». Marx haluaa sanoa, että Hugo kumartaa voiman edessä karkeillekin tosiasioille ollen skeptikko suhteessaan totuuteen. — *Huom. venäl. alkuteokseen.*

13 Alkutekstissä vanité. Tällä lauseella Marx ei tarkoita, että ranskalaiset olisivat turhamaisia; hän puhuu Chateaubriandin kirjallisesta maneerista, jota ranskalaiset kutsuvat »turhamaisuudeksi». — *Huom. venäl. alkuteokseen.*

14 Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 25. osa, s. 479.

15 *V. I. Lenin.* Teokset, 10. osa, s. 30, 32, 34.

16 Puolue! Puolue! Kuka voi kieltäytyä puolueen näkökannasta, kaikkien voittojen äidistä. Voiko runoilija olla käsittelemättä tätä sanaa, josta syntyy kaikki hyvä.

17 »Runoilija seisoo korkeammassa tornissa kuin puolueen torninhuippu». Mutta kuitenkin hän pelottaa marssii poliisin lipun alla.

18 »Pariisin salaisuuksien» mallikelpoinen sankari, joka ilmaisee kirjailijan oman näkökannan — Rudolf, Geroldsteinin ruhtinas. — *Tekijän huom.*

19 Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 19. osa, s.8.

20 *V. I. Lenin.* Teokset, 38. osa, s. 61.

21 *Г. В. Плеханов.* Сочинения «От идеализма к материализму», т. XVIII, стр. 180.

22 Alkutekstissä tässä ja edelleen — »Maß» — ts. »mitta». — *Tekijän huom.*

[23] Alkutekstissä »Bildung» — »sivistys», mutta myös »muotoutuminen». — *Tekijän huom.*

[24] Alkutekstissä »leveller». »Levellerit» oli englantilaisen vallankumouksen demokraattinen tasanjako-puolue. — *Tekijän huom.*

[25] Alkutekstissä »leveller». — *Tekijän huom.*

[26] Maritorne, ruma palvelijatar, jonka Don Quijote valitsi ihailunsa kohteeksi. — *Tekijän huom.*

[27] Danan »Ensyklopediassaan» julkaisema artikkeli ei kuulu Marxille.

[28] Käsikirjoitus vaurioitunut. — *Valittujen teosten toim. huom.*

[29] Alkutekstissä: »The victories of art seem bought by the loss of character» (The People's Paper, No 207, London 1856, April, 19). »Tuntuu kuin taiteen voittojen hintana olisi moraalinen rappeutuminen.» Tietenkin »taide» käsitetään tässä sanan laveassa merkityksessä. — *Tekijän huom.*

[30] Sanchon nimellä »Saksalaisessa ideologiassa» esiintyy Stirner. *Tekijän huom.*

[31] Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 17. osa, s. 400—401.

[32] *V. I. Lenin.* Teokset, 9. osa, s. 122.

[33] «Воспоминания о Марксе и Энгельсе». Госполитиздат, М. 1956, стр. 65.

[34] Alkutekstissä »art», taiteen. — *Tekijän huom.*

[35] Myöhempiä tietoja: erään Ranskassa 1968 suoritetun kyselyn mukaan 6000 miehestä ja naisesta 60% lukee horoskooppeja. Erään toisen tutkimuksen mukaan 58% ranskalaisista on kiinnostunut astrologiasta, 23% uskoo tulevaisuudenennustuksiin. Heistä 73% on naisia. Nykyään Ranskassa on noin 30 000 astrologia. — *Huom. venäl. laitokseen.*

[36] Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 26. osa, s. 373.

[37] Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 27. osa, s. 21.

[38] Ks. *V. I. Lenin.* Teokset, 30. osa, s. 498.

SISÄLTÖ